

الآخر من المنظور الديني والفلسفي

إعداد

د. سلوى ناظم — د. عمرو عبد العلي علام

د. صلاح محجوب — د. ليلى أبو المجد

د. عامر الزناتي الجابري — د. منى ناظم

الآخر في الفكر اليهودي الجزء الثالث

إعداد: أ.د. سلوى ناظم – أ.د. ليلى أبو المجد – أ.د. منى ناظم – د. عامر الزناتي الجابري – د. عمرو عبد العلي علام – د. صلاح محجوب

التنسيق الداخلي : رفعت حسن سيد سالم

التجهيزات والكمبيوتر:

دار العلوم للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ مصر

رقم الإيداع:

2005/20587

I.S.B.N

977-380-066-0

سنة الطبع : ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م

العنوان:

43ب شارع رمسيس ـ أمام جمعية الشبان المسلمين ـ الدور السادس ـ شقة 71 – معروف .

المراسلات:

ص ب: 202 محمد فريد 11518 القاهرة

هاتف: ٥٧٦١٤٠٠(٢٠٢) وفاكس: ٥٧٩٩٩٠٧(٢٠٢)

إدارة المبيعات: 0127221936-0124068553

البريد الإلكتروني :

daralaloom2002@yahoo.com
daralaloom@hotmail.com

مقدمــــة

منذ البدء، منذ أن وعى الإنسان بوجوده وهو يبحث عن الآخر، فحينما نظر آدم حوله في الجنة واكتشف وجود أشياء مختلفة عنه، من جماد ونبات وحيوان، شغلته هذه الأشياء باعتبارها كائنات/مخلوقات مختلفة عنه. منذ ذلك الحين بدأت النظرة إلى الآخر وجرت محاولة سبر أغواره ومعرفة مكنوناته، أي أننا منذ بدء الخلق ونحن نريد أن نعي الآخر في الوقت الذي نحاول فيه أن نعي ذواتنا، واستمرت هذه المحاولات إلى الآن. وما الديانات في جوهرها إلا تقنين للعلاقة مع الآخر وضبطها وجاءت النظريات الفلسفية في هذا المجال لتختصر الوجود كله في مقولة الأضداد: الذات والآخر وما الوجود الإنساني على الأرض إلا قصة المحاولة؛ محاولة إدراك الذات والتعرف على الآخر لكن متى تبدأ معرفة الآخر؟

نحن لا يمكن أن نعي وجود الآخر إلا بعد أن نتجاوز الذات وهنا تحديدا يبدأ ظهور الآخر، وبالتالي لا وجود للآخر بدون وجود ذات سابقة عليه.

وتعد مقولة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" بداية للفترة الحديثة في الفلسفة، ومنذ ذلك الوقت والفلاسفة يحاولون فتح ثغرة في جدار الذات علهم يعبرون إلى نقطة أخرى تعينهم في كشف ماهية هذا الوجود الغامض الذي نعيشه، والوقوف على صيغة تبلور النظرة إلى الآخر.

لكن كيف يمكن الشعور بوجود "الآخر"؟ أو بصورة أخرى هل يمكن التوصل إلى وجود "الآخر" بنفس السهولة التي نصل بها إلى إدراك وجود الذات.

المشكلة جد عويصة وبالغة التعقيد، وزادها تعقيدا أن اليهودية في محاولتها التعرف على الآخر قامت " بنفيه" وأبعدته عن دائرة الذات فصارت مقولة" شعب الله المختار" و " الشعب وارث الأرض" .. إلخ

وجاء الإسلام في محاولة لتصحيح هذه النظرة النافية للآخر ليضع معايير محددة للتفاعل مع الآخر. وعلى الصعيد الفلسفي والاجتماعي وضع جان جاك روسو نظريته حول أصل اللامساواة بين الناس وهي كما يقول ليست " حقائق تاريخية" وإنما استدلالات احتمالية شرطية، فليس شأنا مهملا أن نفرز داخل طبيعة الإنسان الراهنة بين ما هو أصلي وما هو مصطنع، ولا أن نعرف جيدا أصالة لم تعد توجد وربما لم توجد قط، و من المحتمل ألا توجد أبدا، لكنها مع ذلك "حالة " لابد أن نكون عنها أفكارا واضحة لكي نحسن الحكم على حالتنا الحاضرة. ومن هنا يمكن أن نفهم الاختلاف بين كتابي " أصل المساواة" و "العقد الاجتماعي" على أنه ظاهر الاختلاف لأنهما يشتركان في النموذج نفسه: الآخر البدائي هو نموذج سلبي انحدرت عنه الحضارة الغربية أولا، وبالتضاد معه يبدأ تاريخها القديم ثانيا.

وإذا أمعنا النظر في بناء فكر روسو، أدركنا أنه من المحال على روسو تصور الإنسان المدني الأمثل في العقد الاجتماعي دون أن يكون قد تمثل نموذجه السالب، أي المتوحش الطيب في أصل اللامساواة. وليس معنى ذلك أن الآخر عدم أو مجرد وهم من أوهام المخيلة، وإنما هو صفحة عذراء أو جدول فارغ يمكن ملؤه بجميع التوليفات المفهومة والتركيبات الرياضية الممكنة.

وليس الآخر في بدايته إلا تلك "الحالة" الطبيعية أو ذلك "الوضع" الطبيعي بما تحمله كلمة "وضع" من معنى "استاتيكي"، وبهذا المعنى يكون الآخر في مجال الأنثروبولوجيا الفلسفية بمثابة الخواء "النظري" الخالص، فيؤدي على وجه القياس ما يؤديه الخواء في مجال العلوم الطبيعية.

وندرك بهذا أن "إنسان" الحالة الطبيعية هو بناء ذهني أو موجود عقلي خالص لا نشهد وجوده، فماهيته لا تشترط وجوده العقلي والخارجي، إنه آخر بكل معنى الكلمة، فهو أولا تجريد عقلي سالب، إذ من المستحيل أن يكون له وجود موجب ومستقل، وهو لا يعرض لوجودي أنا ويقيني بذاتي إلا في صورة لحظة "عابرة" بالتضاد معها تتأكد عيثية وجودي. أنا وحدي هوية منبثقة من ذاتها، فأنا الموجود وحدي والكينونة لا تكفي لإثبات الهوية؛ بل يتوجب فيها الوجود بما هو لازمة الوعي بالحاضر في الحاضر، كما يتوجب أيضا العودة إلى التراث لتصبح الحساسية التراثية والرومانسية شاهدا يقاس عليه الغائب أي الآخر، كما نقرأ ذلك في الصفحات الأولى من اعترافات روسو.

وإذا كانت الفلسفة قد اقتربت بذلك خطوة نحو تحديد الآخر/ الغير فإنه يجب ملاحظة أن الفكر اليهودي – وهو مجال دراسات هذا المؤتمر – يحتوي على آخرين مطلقين في آن واحد: الآخر اللامتناهي، الآخر الإله "يهوه" إزاء العالم والمخلوقات الناطقة والآخر المتناهي، وهو المخلوق المختار والمضطهد إزاء من ليسوا من جنسه أو ملته. الآخر الأول فوق العالم والثاني داخل العالم.

وكانت هذه هي نقطة انطلاقتنا في هذا المؤتمر "الآخر في الفكر اليهودي" وقد حددنا له ثلاثة محاور حاولنا قدر الإمكان أن نغطي بها جوانب المعرفة في الفكر اليهودي كافة، وإن كنا على قناعة بأن الموضوع أكبر بكثير من أن يستوعب في مؤتمر تلقى فيه مجموعة من الأبحاث، فهو في حاجة إلى مؤتمرات ولقاءات متعددة نسبر خلالها أغوار هذا "الآخر" الذي انغلق على نفسه وجعل نقطة الاقتراب منه شبه مستحيلة.

ويجب هنا التأكيد على أننا في سعينا لمعرفة الآخر "اليهودي" في هذه الحالة، إنما نسعى في المقام الأول إلى معرفة الذات من خلال إلقاء الضوء على ماهية الآخر، ومنطلقنا في ذلك قناعتنا بأن فهم الذات يبدأ من فهم الآخر.

محاور المؤتمر

١ـ المحور اللغوي

تناولنا في هذا المحور عدة موضوعات من بينها "موسى والآخر في ضوء البراجماتية اللغوية" باعتبار أن الآخر في قصة موسى قد يكون ابنة فرعون "التوراة" أو امرأة فرعون "القرآن" ومن تقبله "كاهن مدين" أو من عاداه "فرعون" . . . . إلخ

فما دار من حوار بين موسى وبين هؤلاء يخضع لمبادئ ينبغي دراستها في نطاق هذا العلم الحديث "علم اللغة البراجماتي"

ومن الموضوعات التي تناولها هذا المحور :

ـ صورة الآخر في الفكر اليهودي، دراسة لغوية لمصطلح "جوي" .

ـ نماذج من المصطلحات الدالة على الآخر غير اليهودي في المشنا .

ـ اللغة العبرية وبدو النقب .

ـ الآخر في قصة إبراهيم عليه السلام في التوراة، قراءة في ضوء النقد الثقافي .

المحور التاريخي

وتناول هذا المحور الموضوعات التالية :

ـ الرد على مناحم شترن واوريبل روبافورت حول كراهية اليهود في روما في العصر الروماني .

ـ مصر الآخر الحاضر الدائم في الذاكرة التاريخية اليهودية .

ـ التفسير الديني للتاريخ .

ـ ثورات اليهود في برقة ومصر وقبرص ضد الإمبراطورية الرومانية عام ١١٥م .

ـ تراث العداء الذاتي اليهودي، قراءة في كتاب يوسفوس " حروب اليهود" .

المحور الأدبي

وتناول هذا المحور الموضوعات التالية :

ـ الآخر بين الرفض والقبول في المقامات العبرية الأندلسية .

ـ الذات والآخر بين الأدبين العبري والفلسطيني .

ـ الاستشراق الإسرائيلي كما تعكسه رواية "العروس ولغز الطلاق"

المحور الديني والفلسفي

وتناول هذا المحور الموضوعات التالية :

- الآخر في الصلاة اليهودية .
- موقف فقهاء التلمود من السامريين والصدوقيين .
- موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر .
- الذاتية في نقل السيرة النبوية .
- إسماعيل في العهد القديم، استيعاب الصورة المغلوطة عن العرب والمسلمين في الأدب السرياني .
- المنظور الديني للصراع على الأرض في فتاوى حاخامات اليهود .

أ.د / أحمد عبد اللطيف حماد

رئيس قسم اللغة العبرية ورئيس المؤتمر

الآخر في الصلاة اليهودية

الآخر في الصلاة اليهودية

أ.د. سلوى ناظم(*)

تعد قضية الآخر في الفكر الديني اليهودي عامة وفي العبادة اليهودية خاصة من القضايا الجديرة بالبحث، ذلك أن الآخر كان ولا زال موجودا ومؤثرا في هذه العبادات وهو ما تشهد به فقرات العهد القديم التي طالما أشارت إلى خرق اليهود قوانين عباداتهم عن طريق عبادة آلهة أخرى أو إدخال ممارسات غريبة ـ وثنية من وجهة نظرهم ـ على الديانة اليهودية، ويتضح هذا في سفر القضاة ١٠/ ٦ .

"وعاد بنو إسرائيل وعملوا الشر في عيني الرب وعبدوا البعل وعشتروت والهة أرام وصيدون ومؤاب وبني عمون والفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه" .

وقد تجلى هذا في ما فعله سليمان ـ عليه السلام ـ الذي أزاغت نساؤه قلبه فمال قلبه إلى آلهة غريبة لدرجة أنه بنى معابد لآلهة جميع نسائه الغريبات حتى يحرقن البخور ويقدمن الذبائح (سفر الملوك الأول ١١/ ٥ـ٨).

ولا يكاد يخلو سفر من أسفار الأنبياء من الإشارة إلى هذا الآخر الذي ينازع يهوه دائما فيفقده السيطرة على شعبه حينا، أو يشاركه في العبادة أحيانا أخرى. ويتكشف هذا في عديد من الفقرات التي تتخلل أسفار العهد القديم وتحمل أصنافا من وعيد يهوه لهذا الشعب اليهودي الذي نسى إلهه فنسيه الإله؛ فحق عليه العذاب وحلّت به المصائب من كل جهة وهزمته وشتته الأمم ، حتى بدت كل مقتضيات التاريخ من هزيمة أو نصر لا تخرج عن مفهوم واحد؛ هو مدى رضا يهوه عن شعبه ، ومدى سخطه عليه.

ظل هذا الآخر يؤثر سلبا وإيجابا على العبادة اليهودية و يلونها بألوانه فتختفي بعض الشعائر أو تظهر أو تتغير وفقا لرفض أو قبول الآخر لدى الجماعات اليهودية.

وبرغم حرص اليهود الشديد على الخصوصية الدينية ، والتي طالما شيدت حولها الأسوار العالية لمنع التأثير بالديانات الأخرى، كما توضح لنا الفقرات التالية:

من سفر اللاويين ٢٠/ ٢٣ : "ولا تسلكوا مسلك الشعوب بإتباع فرائضهم وهم الذين أطردهم من أمامكم لأنهم فعلوا هذا كله فأنزلت بهم القصاص" .

(*) أستاذ الدراسات اليهودية – بكلية دار العلوم/ جامعة القاهرة.

ومن سفر التثنية ٩/١٨ : "إذا جئتم الأرض التي يعطيكم الرب إلهكم، فلا تتعلموا أن تمارسوا ما تمارسه الأمم من الرجاسات".

غير أن الأمر لم يسلم من هذه المؤثرات، فكان هناك الآخر متمثلا في الشعوب القديمة بآلهتها وممارستها، ثم كان هناك بعد ذلك الآخر النصراني (المسيحي) متمثلا في التأثيرات المسيحية والآخر المسلم متمثلا في التأثيرات الإسلامية.

وكما هو معروف أن التأثير الإسلامي شمل كل مناحي الحياة الفكرية اليهودية، وكانت له آثار واضحة على الفكر الديني بشعبه المختلفة، فأثرت الفلسفة الإسلامية على الفلسفة اليهودية، وأثرت الشرائع الإسلامية على الشرائع اليهودية، وقد امتد هذا التأثير أيضا إلى شعائر العبادة اليهودية مثل الوضوء والطهارة والسجود، وغيرها وهو ما تناوله محمد سالم الجرح في كتابه التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية[١].

أما هذا البحث فيتناول تأثير الآخر النصراني (المسيحي) على العبادة اليهودية؛ واللافت للنظر أن هذا التأثير لم يكن إيجابيا في جميع الأحوال، ولكنه كان سلبيا في أحيان كثيرة وخاصة في الفترات الأولى للديانة المسيحية؛ ويرجع ذلك إلى طغيان الدول التي اعتنقت المسيحية واتسم تاريخها باضطهاد أصحاب الديانات الأخرى.

وبالطبع لسنا في حاجة إلى التأكيد على تبرئة الديانة المسيحية من هذا الطغيان، فلا يخفي على أحد أن المسيح - عليه السلام - لم يبعث إلا لنشر العدل وإشاعة المحبة والسلام بين البشر.

فإذا طوفنا سريعا قبل الوصول إلى الغاية من بحثنا وهو الآخر في صلاة العاميداه "עמידה"، يمكننا القول أن لهذا الآخر المسيحي آثارا على شعيرة الصلاة اليهودية، منها على سبيل المثال هجر اليهود بعض الممارسات المصاحبة للصلاة مثل البروك والسجود وإكفاء الوجه ومد اليدين، وكان السبب في ذلك هو حرص أحبار اليهود على الابتعاد عن سلوك النصارى وعاداتهم[٢].

وفي العصر الحديث يظهر هذا التأثر بالآخر النصراني (المسيحي) خاصة لدى اليهود الإصلاحيين[٣] والمحافظين[٤] الذين يخالفون الأرثوذكس[٥] في موقفهم من المرأة حيث يحرص الأرثوذكس حتى الآن على الجلوس في معزل عن النساء أثناء الصلاة، بما يتمشى مع أصول العقيدة اليهودية التي تقتضي الفصل بين الرجال والنساء بحائط أو ساتر أو بجلوس النساء في شرفة الدور الثاني إن وجد، وهو الأمر الذي يخالفه كل من الإصلاحيين والمحافظين الذين يسمحون للمرأة بالجلوس في نفس المكان مع الرجال، بل والأكثر من هذا يلاحظ في الوقت الحالي أن عدد المصليات يزيد علي عدد المصلين في المعابد اليهودية الإصلاحية أو المحافظة بالرغم أن العقيدة اليهودية لا تكلف النساء

بالذهاب إلى المعبد وليس في إمكانهن إلا تلاوة أجزاء معينة من أدعية مقصورة عليهن، غير أن هذا ولا شك يرجع إلى تأثير المحيط المسيحي الذي يعيش فيه اليهود.

ومن الممكن أيضا أن نضيف إلى ذلك أن الحزان "החזן" ـ الذي يرأس الصلاة يجب عليه أن يقف وظهره لجماعة المصلين ويتوجه إلى نفس الوجهة التي يتوجه ناحيتها المصلون وهي غالبا تجاه ما تسميه الكتابات اليهودية "أرض إسرائيل". أما في معابد الإصلاحيين والمحافظين فالشخص الذي يرأس الصلاة يقف مواجها جماعة المصلين، وهذا أيضا من الممكن أن نعزوه للأثر المسيحي.

وكما أشرنا من قبل، فإن الصلاة اليهودية يتخللها السجود والركوع ولازال الأرثوذكس يفعلون ذلك خاصة في الأعياد، ولكن الأغلبية العظمى الآن تصلي جلوسا على الكراسي كما هو الحال في الكنائس المسيحية إلا في أجزاء معينة من الصلاة، وهي صلاة العاميداه أو الشمونه عسريه "שמונה עשרה".

ولن يفوتنا هنا أيضا أن نشير إلى الاختلافات التي باتت واضحة في كتب الصلوات ومحتوياتها، وما يقرأ منها وما يهمل بين الاشكنازيم والسفارديم، الذي يعود بالضرورة إلى تأثير المجتمعات الأوربية المسيحية على الصلوات اليهودية، وهي أمور كلها تستحق مزيد من الدراسة.

فإذا انتقلنا بعد هذا المقدمة إلى موضوع بحثنا وهو البركة الثانية عشرة في صلاة العاميداه أو الشمونه عسريه فإننا نبدأ بتعريف هذه الصلاة.

تذكر صلاة العاميداه مع صلاة الشماع "שמע" ذلك أنهما تعتبران أهم الصلوات في العبادة اليهودية[٦].

والشماع مأخوذ من سفر التثنية ٦/ ٤ وكلمة شماع "שמע" أي اسمع هي أول كلمة من آية التوحيد عند الإسرائيليين " اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد".

ويعتقد اليهودي أن ترتيل صلاة الشماع يعضد من قبول الرب (يهوه) كملك على هذا العالم، كما أنها توضح محبته، وضرورة التضحية من أجله، وتؤكد على وحدانيته.

وترجع أهميتها أيضا إلى أنها أول ما يصل إلى أسماع الأطفال اليهود حيث يحرص الآباء على ترتيلها في آذان أطفالهم كل ليلة قبل أن يودعوهم المهد؛ لذا فهي التي تشكل وعيهم بالحياة وإدراكهم للوجود منذ نعومة أظفارهم. كذلك هي الصلاة التي يرتلها اليهودي منذ لحظة التكليف على الأقل مرتين في اليوم الواحد، وعليه فإن غاية ما يتمناه اليهودي أن تكون كلماتها هي آخر ما ينطق به قبل وفاته[٧].

وفقا لما سبق يحرص اليهود على تلاوة الشماع بعناية فائقة وبخشوع كامل لأنها تجعلهم في قرب من الرب وكأنهم على صلة مباشرة به. والأكثر من ذلك يقال إن كل كلمة من الشماع تمثل عضوا معينا من أعضاء الجسد، وفي كل مرة تقرأ فيها الكلمة الخاصة بهذا العضو قراءة خاشعة صادقة فإنها تبعث في هذا العضو قوة خاصة، وعلى هذا فإنها بكل تأكيد قوية وفعالة برغم بساطتها.

أما العاميداه (شمونه عسريه) فهي بنفس أهمية الشماع، بل تعتبر العاميداه هي الجزء الرئيس للصلوات الأربع الواجبة على اليهودي: الصباحية "שחרית" والظهر "מנחה" والمسائية "מעריב"، وكذلك الصلاة الإضافية التي تتلى في يوم السبت "מוסף".

وكلمة عميداه "עמידה" تعني الوقوف ذلك لأنها تقرأ وقوفا. أما الاسم الآخر شمونه عسريه فيعود إلى أنها مكونة في الأصل من ثماني عشرة بركة. وقد وضعها عزرا ورجال المجمع الأكبر، ثم كانت هناك فترة من الزمان أهملت فيها هذه الصلاة إلى أن قام شمعون الباقولي والرباي جمليل بإعادة ترتيبها، وإحياء استخدامها بين اليهود. وفي هذه الأثناء طلب الربي جمليل من تلاميذه إضافة بركة- أو في الواقع لعنة- على المهرطقين والمتعصبين لفرقة ما من الفرق اليهودية، وكانت هذه الفرقة هي فرقة الصدوقيين[8]. وهنا قام شموئيل هقاطان (صموئيل الصغير) بكتابة هذه البركة التاسعة عشرة.

وعلى رغم إضافة هذه البركة ووضعها في المرتبة الثانية عشرة- بمعنى أنها لم توضع في نهاية الصلاة كما هو متوقع- فإن الصلاة ظلت تعرف باسمها الأول المشهورة به وهو شمونه عسريه.

وترجع أهمية صلاة العاميداه في الفكر اليهودي لاحتوائها على كل ما يحتاجه الإنسان أو يتمناه من ربه في حياته الروحية والبشرية، فإذا رغب الداعي في الثروة فهناك البركة الخاصة بذلك، وإذا كان هدفه الصحة فإنها لم تهمل هذا الجانب، وإذا أراد أشياء أخرى فإنها بلا شك موجودة، وهذا هو مكمن سرها وقوتها[9].

هذا وتحتم هذه الصلاة على اليهودي أن يقف منتصبا وقدماه متجاورتان لإظهار مطلق الاحترام للرب. ويعلق رجال الدين اليهودي أن هذا الوضع يعكس صورة الملائكة التي شاهدها حزقيال في رؤيته، والتي ظهرت فيها الملائكة وكأنها قدم واحد حزقيال ١/٧.

"أرجلها مستقيمة وأقدامها كقدم رجل العجل وكانت تبرق كالنحاس المصقول".

والعادة أن يتجه المصلون تجاه ما تسميه الكتابات اليهودية "أرض إسرائيل" "ארץ ישראל" أما إذا كانوا في "أرض إسرائيل" فعليهم الاتجاه ناحية القدس.

وقبل أن يبدأ المصلي في قراءة العاميداه بعد انتصابه ملتصق القدمين يجب عليه أن يبدأ بالتحرك ثلاث خطوات للخلف، ثم ثلاث خطوات ناحية الأمام ثم يعود لوضعه الأول محافظا على التصاق قدميه ويرتل العبارة التالية:

"عندما انطق باسم الرب أعزو العظمة إلى إلهنا. يا سيدي افتح شفتي حتى يتمكن فمي من ترتيل تسابيحك"[١٠].

بعد هذه العبارة الاستهلالية يبدأ في قراءة العاميداه بخشوع تام وورع وسكينة وبدون انقطاع حتى ينتهي منها. هذا مع العلم أن قراءة هذه الصلاة يجب ألا تكون مسموعة للآخرين بل يقرأها المصلي بصوت منخفض يكفي لإسماعه لنفسه.

نعود الآن إلى البركة أو اللعنة الثانية عشرة - كما أطلق عليها - **Kohler** (كولر)[١١] في صلاة العاميداه وهي التي تعرف باسم بركة المينيم "ברכת המינים" أي المهرطقين ونصها كما يلي:

ברכת המינים

ולמלשינים אל תהי תקוה, וכל הרשעה כרגע תבאד, וכל אויביך מהרה יכרתו, והזדים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו. ברוך אתה יהוה, שובר אויבים ומכניע זדים

بركة المينيم

"لا تكن رجاء للوشاة، بحيث يهلك كل البغاة توا، ويستأصل كل أعدائك ومبغضيك عاجلا، وفي الحال تقتلع وتحطم وتعدم وتقهر ملك الفساد عاجلا في أيامنا، مبارك أنت يا رب كاسر الأعداء وقاهر الطغاة".

تعنون البركة كما رأينا بكلمة המינים المينيم أي المهرطقون (أو المرتدون) وتستهل بكلمة המלשינים هملشينيم أي الوشاة. فمن هم هؤلاء المرتدون والوشاة، وهل هم بالفعل من كتبت البركة أو اللعنة ضدهم؛ أم أن النص تعرض لإسقاطات ولعمليات تلطيف للخطاب استوجبتها الظروف التاريخية المتتالية[١٢].

كما أشرنا إلى أن هذه البركة - وفقا للمصادر التلمودية - قام بتأليفها شموئيل هقاطان حوالي عام ١٠٠ ق.م بناء على طلب الرباي جمليئل ضد المهرطقين والمتعصبين لفرقة الصدوقيين؛ ويرى كولر أن هذه البركة كان قد تم تأليفها قبل تدمير الهيكل الثاني

ذلك لأن الكلمات المعادية العنيفة التي تحتوي عليها لا يمكن توجيهها إلا للمملكة الرابعة الواردة في سفر دانيال ٧/ ٢٣ :

"الحيوان الرابع يكون المملكة الرابعة على الأرض، وتكون مختلفة عن سائر الممالك؛ فتأكل الأرض كلها وتدوسها وتسحقها" .

وعلى ذلك تكون العبارات التالية الموجودة في البركة: "فتقتلع وتحطم وتعدم وتقهر وتدمر ملك الفساد عاجلا في أيامنا. مبارك أنت يا رب كاسر الأعداء وقاهر الطغاة" . كلها موجهة ضد حكم الرومان العدواني المتغطرس. ويستنتج كولر أنه بعد ذلك، وعندما أصبح المسيحيون المعادون الحاقدون ومن بينهم المرتدون والصدوقيون يشكلون خطرا على حياة وأمن اليهود؛ حينئذ طلب جمليئيل من تلاميذه تأليف صلاة ضد المرتدين، قام شموئيل هقطان بتضمين الصلاة التي كانت قد كتبت ضد الرومان معاني جديدة، وذلك بتغيير الكلمات الاستهلالية وتوجيهها مباشرة ضد المينيم[١٣]، وعلى هذا يقال إن النص الذي كتبه شموئيل كان كما يلي:

"فليحط الإله اليأس على قلب المرتدين، وليهلك كل المسيحيين في التو، ويستأصل كل أعدائك ومبغضيك عاجلا، فتقتلع وتحطم وتعدم وتقهر وتدمر ملك الفساد عاجلا في أيامنا. مبارك يا رب كاسر الأعداء وقاهر البغاة" .

ولما كان هذا التغيير ليس إلا تغييرا عرضيا لبعض الكلمات فحسب، فقد أصبح من الصعب فيما تلى من سنوات التعرف على الكلمات التي كانت قد استخدمت من قبل على وجه الدقة.

ومنذ ذلك الوقت تظهر النسخ المختلفة لهذه البركة تباينا واضحا في العبارات والمصطلحات الاستهلالية، أما باقي النص فيحافظ علي صورته القديمة.

ومما يؤكد ذلك أن النص السابق الذي كتبه شموئيل في القرن الميلادي الأول تعرض مع مرور الأيام للعديد من التغييرات بسبب هجوم الكنيسة التي ادعت أن هذه البركة وضعت ضد اليهود الذين تحولوا إلى المسيحية.

وبناء على هذا فإن الكلمة الأولى التي كان شموئيل قد وضعها ضد المرتدين המשועמדים همشوعماديم (المعمدين) قد تغيرت فيما بعد إلى هملشينيم أي الوشاة.

والدليل الذي يؤكد ذلك ما نجده في كتب الصلوات اليمنية التي احتفظت في هذا المقام بكلمة המשומד همشومّد أي المرتد عن الدين اليهودي.

وفيما يتعلق بكلمة همشوعماديم فإنها ـ كما يرى بعض الدارسين ـ تعود في اشتقاقها إلى الجذر السرياني עמד عمد وذلك باستخدام وزن שפעיל على قياس משועבד مشوعفد من עבד عفد. وعمد ومشوعمد تشير إلى يوحنا المعمدان. غير أنه مع تقادم الزمان نسي أصل كلمة مشوعمد وتم مماثلتها مع الفعل שמד شمد بمعنى يفنى أو يبيد الذي لا يتضمن أي معنى من معاني الفعل الأصلي.

أما كلمة ملشينيم فهي من לשן لاشن، הלשין هلشين والكلمة هي صيغة اسم الفاعل من الفعل المتعدّى بمعنى افترى على أو وشى بـ.

ومن الواضح أن هذه الكلمة قصد بها الصدوقيون أو المسيحيون الأوائل الذين حاولوا تضليل اليهود وإقصائهم عن معتقداتهم، واتهموهم بمعاداة الدولة الرومانية ونقلوا عنهم افتراءات كاذبة للحاكم الروماني.

وفيما يختص بكلمة הנוצרים النصارى فهي تشير إلى النصارى أتباع يسوع المسيح ـ ﷺ ـ، وقد حذفت هذه الكلمة من النص ولم تستبدل بكلمة أخرى. يبقى لنا كلمة همينيم وهي بمعنى المهرطقين من الجذر מין مين[١٤]. ويحتل هذا الجذر مدخلين في المعاجم، المدخل الأول ـ وهو الذي يحمل المعنى الأصلي ـ بمعنى نوع، صنف أو جنس. ويقال إن هذا الجذر ربما يعود في أصله إلى كلمة מי أي (من) أو (كل من)، أي تدل على كل ما هو من صنف واحد، أو أنه يعود إلى الكلمة الآرامية מאן وهي بنفس المعنى أي (من) أو (الذي) أي الذي جزء من صنف.

أما المدخل الثاني لمادة מין[١٥] فهو بمعنى كافر أو مهرطق؛ ويقول ابن شوشان إن هذا المعنى ربما تفرّع عن المعنى الأول، أي أنه يشير إلى صنف من أصناف اليهود الذين ارتدوا عن صنفهم الأصلي أي ارتدوا إلى ديانة أخرى. ويضيف قائلا: "إن هذه

التسمية أطلقها حكماء التلمود على أبناء الطائفة التي قامت بين اليهود وكفرت بسائر المعتقدات اليهودية ، وهناك من أطلق عليهم النصارى الأوائل " .

والآن وعلى رغم اختفاء فرقة الصدوقيين من الحياة الدينية اليهودية ، وانقضاء المشاكل التي قامت بين المسيحيين واليهود في ذلك الزمان البعيد،وإن كانت لم تنقض في العصور الحديثة وتمثلت في تلك الاضطرابات التي قامت بين اليهود والمجتمعات المسيحية التي عاشوا فيها حتى كانت الفكرة بإبعادهم إلى فلسطين- فإن هذه الصلاة أو البركة الثانية عشرة لا زالت موجودة في كثير من كتب الصلوات وتتلى ثلاث مرات في اليوم ؛ ذلك لأن بعض اليهود يرون أنها صالحة دائما طللا هناك المهرطقون وغير المؤمنين الذين يمثلون خطرا على استمرارية وديمومة الحياة الروحية اليهودية .

كذلك يرى هؤلاء أن عبارة ويستأصل كل أعدائك صالحة دائما لكل زمان ، ذلك أن كل عدو لإسرائيل هو عدو للرب .

فهل انتهى الأمر عند هذا الحد ؟ بالطبع الإجابة بالنفي ، فهناك مجموعة أخرى من اليهود وهم أصحاب اليهودية الإصلاحية قاموا بتغيير شكل ومضمون نص العاميداه فاستبعدوا كل الإشارات القومية ، وفكرة חזרת המשיח عودة الماشيّح ، والإيمان بالبعث ، وبطبيعة الحال تم استبعاد الدعاء أو البركة الثانية عشرة تماما .

أما المحافظون فقد عدلوها أي البركة - بحيث تصبح الإشارة لا إلى المهرطقين ؛ ولكن إلى الهرطقة نفسها .

ولم يعدم الحال ، مجموعة أخرى بدأت فيما تسميه الكتابات اليهودية "أرض إسرائيل" تعود إلى النص الأول بصيغته الأصلية القديمة التي أشرنا إليها .

وهكذا يظل الآخر بارزا فاعلا ، صعودا وهبوطا ، وفق ما تسمح به معطيات الأحداث التاريخية والدينية .

الهوامش

١ـ محمد سالم الجرح، التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، العدد (١)، ١٤٢٢ـ٢٠٠١ .

٢ـ السابق ص. ٥٨ .

٣ـ حركة الإصلاحيين Reform حركة دينية حديثة ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر في ألمانيا، وانتشرت منها إلى جميع أنحاء العالم وخصوصا الولايات المتحدة، وتسمى أيضا اليهودية التقدمية. انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة" ٢٠٠١م، المجلد ص.

٤ـ حركة المحافظين Conservative حركة دينية حديثة نشأت في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كمحاولة من جانب اليهود للاستجابة لموضوع اليهود في العصر الحديث، وهي أكبر حركة دينية يهودية في العالم، وهي رد فعل لليهودية الإصلاحية. انظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة" ٢٠٠١م، المجلد ص.

٥ـ الأرثوذكس هم اليهود الأصوليون.

٦ـ انظر، حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٢، ص. ١٧٣ـ١٧٤ .

7- Judaism 101 ضمن موقع http:216.239.59.104/search?q=cache:Gua23tno7wj:www.jewfaq.org/liturfy/htm+&hl=ar تاريخ الدخول ٣/ ٣/ ٢٠٠٥ ......

8ـ الصدوقيون فرقة دينية، واسمها مأخوذ من الكلمة العبرية صدوقيم، ويقال لها أحيانا (البوئيثيون) والكلمة الأخيرة أصلها غير محدد، ومن المحتمل أن أصل كلمة صادوق يعود لاسم الكاهن الأعظم صادوق (الذي عاصر سليمان النبي) الذي توارث أحفاده مهمته حتى عام ١٦٢م. والصدوقيون فرقة دينية وحزب سياسي تعود أصوله إلى قرون سابقة على ظهور المسيح وهم أعضاء القيادة الكهنوتية المرتبطة بالهيكل والمدافعون عن الحلولية اليهودية الوثنية. وقد تزايد نفوذهم بعد العودة من السبي، وكان سبب حصولهم على كثير من الهدايا والعطايا المقدمة من الجماهير للهيكل أن تحولوا إلى أرستقراطية وراثية تؤلف كتلة قوية داخل السنهدرين. وقد تعاون الصدوقيون مع الإمبراطوريات البطلمية والسلوقية والرومانية وتأغرقوا، وكونوا جماعة وظيفية وسيطة تعمل لصالح الإمبراطورية الحاكمة وتساهم في عملية استغلال الجماهير اليهودية. والصدوقيون لا يؤمنون بالعالم الآخر وينكرون مقولات الروح والبعث والثواب والعقاب. وبالرغم من هذه الروح الإلحادية إلا أنهم كانوا يعتبرون يهودا، واعترفت بهم الفرق اليهودية؛ ويرجع ذلك إلى طبيعة العقيدة اليهودية التي تشبه التركيب الجيولوجي التراكمي وإلى أن الشريعة اليهودية تعرف اليهودي بأنه من يؤمن باليهودية أو من ولد لأم يهودية حتى ولو لم يؤمن بالعقيدة. وقد اختفت هذه الفرقة من الحياة الدينية كما أشرنا في عام ١٦٢م.

9-04/search?q=cache:OA77ZakzOs0j:www.hanefech.com/edu/amidah.htm++Amida&hl=ar ar تاريخ الدخول ٣/ ٣/ ٢٠٠٥

١٠ـ وهناك أيضا إشارات لحركات معينة، فعلى سبيل المثال في البركة الاستهلالية يجب ثني الركبة (الركوع) عند كلمة ברוך مبارك والحناء الرأس عند كلمة אתה أنت، والاستقامة عند ذكر اسم الرب יהוה يهوه. وفي البركة السادسة التي بعنوان الغفران على المصلي أن يضرب بقبضته اليمنى على الجانب الأيسر من الصدر عند كلمة חטאנו أخطأنا و عند كلمة פשענו أذنبنا. وفي البركة الثامنة عشرة يجب ثني الركبة (الركوع) عند كلمة מודים نشكرك والاستقامة عند كلمة יהוה يهوه. ....

11- A.Z Idelsohn, Jewish Liturgy and Its Development، New York، 3 ed، 1975، p، 102

١٢ـ التلطف الخطابي هو ظاهرة معجمية يهدف إلى استبدال كلمة أو عبارة غير مستحبة بأخرى تتجنب المباشرة أو تحمل في طياتها موقفا إيجابيا. ويهدف التلطف إلى التعبير عن التأدب والدماثة في التواصل البشري. وقد يأتي التلطف تحت

الضغوط أو التطورات الاجتماعية والسياسية التي تؤدي إلى إخفاء الحقيقة باستخدام تقنيات اللغة من مجاز وأضداد والتراض وحذف وقولبة ومبالغة واستخفاف وغيرها.

١٣ـ كولر – السابق.

١٤ـ انظر معجم ابن شوشان ص. ٦٨١ العمود الأول.

١٥ـ السابق، ص. ٦٨١ العمود الثاني.

الذاتية في نقل السيرة

النبويـة إلـى اللغـة العبريـة

الذاتية في نقل السيرة النبوية إلى اللغة العبرية

د. عامر الزناتي الجابري[*]

تمهيد:

أولاً: أود تأكيد أن هذا البحث هو استكمال لورقة بحثية بعنوان "نقل السيرة النبوية إلى اللغة العبرية" ألقيتها في مؤتمر "الترجمة والتنوع الثقافي" ـ الذي عقد بكلية الألسن في الفترة من ١ـ٣ / مارس ٢٠٠٥ ـ وكان الهدف من هذه الورقة استعراض منهج بعض المستشرقين في نقل السيرة النبوية إلى اللغة العبرية، وقد آثرت هنا أن أتم هذه الورقة بمحاولة تقييم العمل وسبر أغوار المترجم لمعرفة الهدف الحقيقي من وراء إقدامه على القيام بمثل هذا العمل الشاق .

ثانياً: يقتصر هذا البحث على الجزء الأول فقط من السيرة النبوية والمكونة من أربعة أجزاء ، وسيتم استكمال البحث في باقي الأجزاء، في المرحلة القادمة إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: ينقسم هذا البحث إلى خمسة مباحث هي: نبذة عن الترجمة، التعريف بالمترجم، تحديد منهج المترجم من خلال مقدمته، تعيين الأسس التي ينبغي مراعاتها أثناء التعامل مع نص السيرة النبوية، ثم عرض وتقييم لجهد المترجم في إخراج هذا العمل.

رابعاً: إن ما تم إيراده في هذا البحث من شواهد؛ هي مجرد نماذج لتأكيد رأينا والبحث ليس استقصاءً لكل ما وقع فيه المترجم من أخطاء، نظراً لكثرتها ويمكن تناولها في أبحاث أخرى في المستقبل.

مقدمة في الترجمة

لاشك أن لكل علم مجموعة من الأسس والركائز التي يُبنى عليها، والتي تصبح بدورها المرجعية الرئيسية لكل نشاط داخل إطار هذا العلم أو ذاك . وانطلاقا من هذه القاعدة كان لزاماً علينا حينما نتصدى لدراسة نص ما مترجم (أو منقول) من لغته الأصلية إلى لغة ما جديدة ـ أن نلم بالأسس النظرية لعلم الترجمة وأن نعيَ أهم قضاياه، جاعلين من هذا الأساس مرجعية موضوعية لأحكامنا على النص

[*] مدرس بقسم اللغة العبرية ـ كلية الآداب/ جامعة عين شمس.

المترجم سواء أكانت أحكاماً إيجابية أم سلبية ، وذلك في محاولة للخروج عن حدود الذاتية والانفعال السريع . (١)

فمع الإقرار بقدم الترجمة وملازمتها للتاريخ الإنساني منذ عهوده القديمة باعتبارها المرتكز الرئيسي للتواصل بين مختلف الشعوب والأمم فهي تحمل دائماً في ذاتها بذور الالتقاء والافتراق بين الأفراد والجماعات، ذلك أن الترجمة تجرى لخدمة عديد من الأهداف والدوافع منها، ما هو سياسي، أو ثقافي، أو اجتماعي، أو علمي، أو ديني، وهو المحك الرئيسي هنا. (٢)

ولعل تشابك الترجمة كعلم مستقل فيما بعد مع غيره من العلوم اللغوية وغير اللغوية قد أدى لتعدد الرؤى في تعريف لفظ الترجمة كل حسب منطلقه وهدفه ، فالترجمة حسبما يصفها "أدمون كاري" هي عملية فذة كثيرة التعقيدات وهو الأمر الذي حال دون وضع تعريف جامع مانع للترجمة يخضع لعلم اللغة بشكل مستقل ؛ ذلك لأن كل نوع من أنواع الترجمة في رأيه هو نوع قائم بذاته له مقوماته وشروطه وأسسه التي يعمل وفقاً لها . (٣) وذلك يسير في ضوء وجهة النظر التحليلية التي تقوم على ثلاثة أو أربعة أقسام Dichotomies ألا وهي :

١ـ الثقافتان الأصلية والمتلقية. ٢ـ اللغتان المصدر والهدف.

٣ـ الكاتب والمترجم. ٤ـ ظل قراء الترجمة الذي يخيم على العملية بأكملها.

وبالتالي تتعدد المستويات التي يعمل وفقاً لها المترجم . (٤) فالترجمة في منظور "رومان ياكوبسن" Roman Jakobsen تسير في إطار الوظيفة التفسيرية للغة لأن فهم الإنسان للأشياء يعتمد على استبدال رموز لغوية برموز أخرى (لغوية أو غير لغوية ، ويتم الاستبدال بشكل أفقي ورأسي في آن واحد) . (٥) وهو الأمر الذي يؤكد أن الترجمة ليست نقلاً حرفياً جامداً بل إنها عملية تأويل وإعادة تلفظ بنقل رموز وقوالب لغة أولى إلى لغة أخرى Interpretation . (٦)

فالترجمة إذن، كما يطلق عليها "نيدا" ، هي عملية فك لرموز النص الأصلي Decoding ثم إعادة تشفيرها Recoding برموز لغة الترجمة ، حيث يتحكم في هذه العملية عدد من العناصر من أهمها طبيعة الرسالة وقصد المؤلف ، ثم قصد المترجم ونوعية متلقي الرسالة مما له أثره البارز في نوعية الترجمة وما يقتضيه ذلك من اختيار للمقابلات المتطابقة الترجمية . (٧)

ومن هنا ، يمكننا القول بأن الترجمة هي "عملية معقدة متعددة الجوانب جوهرها النقل من لغة إلى أخرى وأساسها التطابق على مستويات مختلفة وفقاً لمكونات النص الشكلية والمضمونية والأسلوبية، والتأثيرية الانفعالية . (٨)

وفي ضوء هذا التعريف ، كان ثمة شروط لابد أن تتوفر في المترجم ، وذلك في إطار منهج يؤدي لتحقيق الهدف من عملية الترجمة .[9] ولعل من أهم هذه الشروط شرط الأمانة في النقل والموضوعية .[10]

وإذا كنا قد نظرنا للترجمة بمنظاري التعريف والمترجم ، فينبغي التأكيد هنا على أن ما بين أيدينا هنا نص تم نقله ولم تتم ترجمته ، فلذا كان لابد من تأكيد المفهوم العام وصولاً للمفهوم الخاص .

ويتم ذلك في ضوء مرحلتي تحليل النص Analysis ، ومرحلة تركيبه Synthesis وكلتا المرحلتين تجيبان على الأسئلة :

١) ماذا قال المؤلف ؟ ٢) ماذا يعني ؟ ٣) كيف قال ذلك ؟[11]

وحينما نتعرض لنقد الترجمات (سواء أكانت ترجمة أم نقلاً) فينبغي ألا نأخذ ذلك بالإفراط أو بالتفريط ، إذ يجب أن تكون هناك معايير محددة ننطلق منها في الحكم على هذه الترجمات قبل أن نقبلها ، أو نرفضها ، ومن هذه المعايير الإجابة عن الأسئلة التالية :

من؟ ماذا؟ لماذا؟ كيف؟

ويقصد بـ (من؟) المترجم ، من هو وما هي شخصيته ، وما ديانته ، وما موقفه من الإسلام؟

وأما (ماذا؟) فتعني : بماذا تثقف ، وما هي درجة إلمامه بعلوم العربية وعلوم القرآن ، وباللغة التي يترجم إليها .

وأما (لماذا؟) فتعني : ما هي دوافعه وأهدافه من وراء الإقدام على مثل هذا العمل الشاق .[12]

وأما (كيف؟) فتعني ما هو أسلوبه في الترجمة ، وأي المناهج يتبع في نقل النص إلى اللغة الهدف؟[13]

وينبغي علينا أولاً الإجابة على مثل هذه التساؤلات وذلك في ضوء استعرضنا لجهد أحد المستشرقين اليهود والذي قام بنقل سيرة ابن هشام إلى اللغة العبرية .

ذلك أننا نتعامل مع نص السيرة النبوية ذلك النسيج الذي يمثل الدين والغيب والروح عصبه وليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار . وتبقى المساحات الأكثر عمقاً وامتداداً بعيدة عن حدود عمل الحواس وتحليلات العقل والمنطق .[14] وذلك لأن وقائع السيرة بمثابة التشكيل التاريخي والواقعي لعقيدة الإسلام ؛ قرآناً وسُنة ورصيداً تشريعياً ، وبما أنها البيئة الزمنية والمكانية لفاعلية محمد ﷺ النبي المبعوث من الله سبحانه للعالم جميعاً ، فإنه يصعب من الوجهة الإسلامية اعتبارها

مجرد مسألة تاريخية صرفة تخضع لأساليب النقد والتحليل التي تعامل بها مراحل التاريخ المختلفة وللمناهج البشرية النسبية التي تُخضع كل شيء للتحليل والتأويل .

إن السيرة، إذا أعتبرت كذلك، قاد هذا الاعتبار إلى خطأين أساسيين :

أولهما : هو استحالة فهمها مادام أنها أكبر من المناهج النسبية وأكثر شمولاً ، ومادامت تستعصى على أساليب النقد والتحليل المحدودة القاصرة .

وثانيهما : هو فتح الطريق أما خصوم الإسلام لتدمير الثقة بمنطلقاته الأساسية، وأي منطلق، بعد القرآن الكريم، أكثر ثقلاً وأكبر أهمية من السيرة بيئة التخلق الإسلامي على كل المستويات وتشكله واكتماله ؟ (١٥)

ولننظر الآن إلى جوابي السؤالين عن (مَن) و(ماذا؟) فالمترجم هو "يوسف يوئيل ريفلين" יוסף יואל ריבלין وُلد في القدس عام (١٨٨٩ – ١٨٩٠)، وتوفى بها عام ١٩٧١ . وهو مستشرق يهودي ومعلم، تلقى تعليمه في القدس وعمل معلماً في بعض المدارس التابعة للحركة الصهيونية، سواء في فلسطين أو في سوريا (دمشق) . ثم سافر عام ١٩٢٢ لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي والعلوم الإسلامية من جامعة فرانكفورت بألمانيا. وقد درس اللغة العربية وعلوم القرآن خلال وجوده بهذه الجامعة على يد عدد من الأساتذة العرب. (١٦) وعلى يد الأستاذ "يوسف هوروفيتش" (١٨٧٤ ـ ١٩٣١) (المستشرق اليهودي الألماني الذي درس في جامعة برلين وحاز منها على شهادة الدكتوراه – والذي كان من مؤسسي مدرسة الدراسات الشرقية في القدس، وكان أول رئيساً لها منذ عام ١٩٢٦ وحتى وفاته عام ١٩٣١). (١٧)

وبعد حصول "ريفلين" على الدكتوراه وعودته إلى فلسطين عُين عام ١٩٢٧ أستاذاً في مدرسة الدراسات الشرقية التابعة للجامعة العبرية بالقدس ، وفي عام ١٩٢٩ عُين معلماً لدورات اللغة العربية المبتدئة ، ثم صار محاضراً للغة العربية وآدابها عام ١٩٣٦ ، في عام ١٩٤٧ أصبح محاضراً كبيراً لها ، كما عُين رئيساً لاتحاد المعلمين العبريين في فلسطين فيما بين عامي ١٩٣٠ – ١٩٤١ . وكان عضواً في أكاديمية اللغة العبرية. وهو أحد عشاق الأدب العربي ، وقد قام بترجمة العديد من الأعمال العربية والإسلامية بدأها بترجمة السيرة النبوية – محل البحث – فيما بين عامي ١٩٣٢ ، ١٩٣٣ وصدرت في جزئين بعنوان חיי מוחמד ، ثم ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية عام ١٩٣٦ بعنوان הקראן والتي صدرت في جزئين حيث أعيد طبعها عام ١٩٦٣ . كما ترجم "ألف ليلة وليلة" إلى العبرية فيما بين عامي ١٩٤٧ ، ١٩٧١ حيث صدرت في عشرين جزءاً . كما ترجم أعمال بعض المستشرقين إلى اللغة العبرية مثل كتاب المستشرق المجري "جولدتسيهر" عام ١٩٥١ والذي يحمل عنوان הרצאות על האסלאם، ومن مؤلفاته كتاب ראשית הישוב מחוץ לחומת ירושלים (بداية الاستيطان خارج أسوار القدس) عام ١٩٣١ ، وكتاب מאה שערים (حي مائة شعاريم) الصادر عام ١٩٤٧ . (١٨)

أي أن المترجم شخص يهودي تربى ودرس في القدس ، وكان سفره لنيل درجة الدكتوراه حيث تعلم العربية وآدابها بشكل منهجي ، ثم عاد ليستقر في مدرسة الدراسات الشرقية ، تلك المدرسة التي كان ضمن أهدافها إقامة صلات بين العرب واليهود مع إثبات تفوق اليهود على جيرانهم ، وذلك باعتبار المنطقة إلى تقع فيها إسرائيل . ومن جهة أخرى يعكس هذا تمكن المترجم من علوم العربية وعلوم القرآن وهو ما يؤكده ترجمته لمعاني القرآن الكريم وبراعته في صياغتها . (١٩)

وللإجابة عن السؤال (لماذا؟) سنجد أن المترجم نفسه يرشدنا في مقدمته إلى أن السبب من وراء إقدامه على ترجمة سيرة ابن هشام هو " إعطاء القارئ العبري فكرة عن شخصية محمد ﷺ حسبما تنعكس في المرويات العربية " (٢٠) إذ يقول : " فهنا نقوم بمحاولة نقل السير סירה للقارئ العبري حسبما يرويها العرب . وبهذه الوسيلة فقط ستتحرر من تبعة العبء الثقيل إذ يمكن للقارئ ، في رأينا ، أن يستوعب من خلال السيرة فكرة صادقة ليس فقط فيما يتعلق بنظرة العربي لمحمد ـ وهو أمر في ذاته ، من وجهة نظرنا ، لا يقل أهمية عن المعرفة العلمية البسيطة ، بل أيضاً من خلال مناهج صحيحة פרוספקטיבה تعرض أمامه صورة واضحة قدر الإمكان لمبدع الإسلام والقرآن . " (٢١)

إذن لا شك أن المترجم يسعى من خلال هذا العمل لإيصال رسالة ما للمتلقي العبري وهي كما يؤكد هو ذاته ، نقل صورة لشخصية الرسول ﷺ حسبما تنعكس من خلال المصادر العربية . أي أن الهدف يدخل في إطار الاستشراق بمفهومه العام باعتبار أن المادة الخام للعمل تتصل بالإسلام والطرف الفاعل فيها شخص خارج عن نطاق الحضارة الإسلامية .

وأما عن السؤال (كيف؟) أي كيف تمت عملية نقل صورة لشخصية الرسول ﷺ وفقاً لأهم المصادر العربية التي تتصل بشخصيته ﷺ ، وهل كان المترجم أو الناقل أميناً تجاه الأصل أم لا؟

سنجد أن "ريفلين" نفسه يوفر علينا وعليه الكثير من الجهد إذ يخصص الجزء الأكبر من المقدمة لسرد كيفية تعامله مع متن السيرة في ضوء الخطوات التالية :

١ ـ فهو يؤكد أن هذا الكتاب معتمد على كتاب السيرة لابن هشام ، ولكن يجب تأكيد أن هذا العمل ليس ترجمة كاملة أو دقيقة للسيرة ، لقد اتبع ريفلين في ترتيب الكتاب ما ورد في سيرة ابن هشام . (٢٢)

٢ ـ لم يورد ريفلين ما ظن أنه تكرار في الأصل حيث كان يكتفي بجمع الروايات المتشابهة في رواية واحدة مع تجميع كل الزيادات – في رأيه ـ بها وذلك باعتبارها محاولة للاختصار لأن تعدد الروايات لا يهم القارئ العبري . (٢٣)

٣ـ حذف القوائم المطولة بالأسماء الواردة لدى ابن هشام والتي يمكن ألا تكون ذات جدوى للقارئ العبري .

٤ـ حذف الموضوعات غير ذات الصلة بالموضوع الرئيسي، وكذلك ما لا يناسب الذوق أو ما ليس فيه من الجمال بما يسهم في توضيح الموضوع .

٥ـ تجاوز "ريفلين" عن شروح ابن هشام المعجمية واللغوية .

٦ـ حذف تفسير آي القرآن الواردة في سيرة ابن هشام.

٧ـ التدخل بالتقديم والتأخير للموضوعات حسب وجهة نظره أكثر من اتباعه لنهج ابن هشام في ذلك. (٢٤)

٨ـ التدخل بإعادة كتابة بعض الأجزاء (أكثر من كونها ترجمة) مبدياً شرحاً لما ذكره ابن هشام حتى أن سيرة ابن هشام لم تكن سوى نقطة في بحر التفسير المسهب الذي قام به المترجم وذلك حسب عبارته ، وهذا من قبيل التأليف في الموضوع وليس مجرد النقل .

٩ـ اعتمد المترجم في التفاسير على الباحثين الغربيين وخاصة ـ كما يؤكد هو ـ على كتاب "فلهاوزن" Reste arabischen Heidentums، وكذلك على تعليقات البروفسور "يوسف هوروفيتش" التي سمعها منه بنفسه . (٢٥)

١٠ـ إضافة جزئيات كاملة كمدخل مثل الجزء الخاص "بالحياة الفكرية للعرب" .

١١ـ قيامه بمغايرة الضمير المستخدم في الرواية أو حذفه .

١٢ـ حذف الأشعار للاختصار في حجم السيرة والتخفيف على القارئ خوفاً من سوء الفهم . (٢٦)

١٣ـ إعادة تقسيم فصول السيرة حسب رأيه هو ، دون الالتزام النصي بما جاء في السيرة، وأن وقوع أي تشابه مع سيرة ابن هشام لم يكن مقصوداً في ذاته ، بل جاء بشكل عرضي . (٢٧)

ونجد لازماً علينا قبل البدء في التحقق من نهج المترجم ، أن نقرر أمراً غاية في الأهمية وهو أن الدين والروح هما عصب السيرة النبوية وليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار، كما سبق القول ،(٢٨) وذلك لأن المستشرق يمارس نوعاً من التجريح في كيان السيرة ونسيجها بما يصدم الحس الديني ؛ بسبب تغربه ورؤيته لها من الخارج من خلال المنظور العقلي والوصفي ، الذي سعى لفصل الروح من الجسد في السيرة. (٢٩) ولذلك فإن البحث في السيرة، بوجه خاص، يستلزم أكثر من أي أمر آخر في التاريخ البشري شرطين هما. المنهج العلمي الموضوعي الذي لا يخضع لتحزب أو هوى، وامتلاك عناصر جمالية خاصة تعين على فهم قداسة النبوة وتليق بمكانة الرسول ﷺ. (٣٠) ويجب

أن نلاحـظ أن الفهم الجاد للسيرة النبوية يقتضي منهجاً يقوم على ثلاثة شروط دون تمايز أو مغايرة بينها وهي:

أ) الإيمـان، أو علـى الأقـل احـترام المـصدر الغيبي لرسالة محمد ﷺ وحقيقة (الوحي) الذي تقوم عليه.

ب) اعـتماد موقـف موضـوعي دون حكـم مـسبق ، بمـا يتجاوز كل الإسقاطات التي من شأنها عرقلة عملية الفهم والاستيعاب للأحداث.

ج) لابـد مـن الناحـية التقنية ضرورة الإحاطة الجيدة بأدوات البحث التاريخي بدءاً من اللغة وجمع المادة وانتهاءً بمناهج المقارنة والنقد والتركيب . . . إلخ . (٣١)

بعـد هـذا الإقرار وبيان المنهج اللازم للتعامل مع معطيات السيرة النبوية ، ننتقل الآن لتقييم ما قام به "ريفلين" ، في ضوء ما ذكره واتبعه من إجراءات في عمله وسنجد ما يلي:

ـ يبدأ ريفلـين مقدمته بتأكيد أن عمله هذا يعتمد מבוסס ، أولاً وقبل كل شيء ، على سيرة محمد ابن إسحاق حسبما وردت عن ابن هشام . (٣٢)

ـ يـرى ريفلـين أن الوقـوف أمـام شخـصية الرسـول صلى الله عليه وسلم يعد من الأمور الصعبة للغاية ، وأن حـل هـذه المـعضلة يتطلب تحليلاً دقيقاً للقرآن الكريم باعتباره إبداع روح محمد صلى الله عليه وسـلم יצירת רוחו كذا، (٣٣) ثم الانتقال بعد ذلك لدراسة كتب الحديث والسيرة . . . . إلخ، وذلك للتوصل لفك وتحليل هذه الشخصية تحليلاً دقيقاً.

ـ أن كـتابة الـسيرة ، بمـا هـي عليه نقـلاً عـن ابـن إسـحاق ، تُعد شيئاً غريباً على روح الإنسان العربـي، الـذي لم يقدم على مثل هذا العمل قبل ذلك ، باعتبار أن العرب لم يعتادوا على كتابة تاريخ كامل ومفصل لشخص بعينه .

ـ لم يكـن لـدى العـرب أدب نثـري ولا حتـى أدب شـفاهي بصفة عامة ، ويوجز ريفلين الأدب العربي في الأشعار وقصص السمر .

ـ يـؤكد ريفلـين في نظـرته للـسيرة أنهـا إحـدى أساطير القديسين לגגדת קדושים . ثم يؤكد في هامـشه أن موضـوع هـذه الـسيرة الذاتـية كله منقول عن العهد الجديد في أساسه ، حيث لم يكن لدى الـيهود كتاب كامل يدور حول حياة شخصية واحدة منذ بدء الخليقة وحتى يوم وفاتها، فهذا النوع من الكـتابات لم يكـن موجوداً في الكتب المقدسـة أو فيما تلا ذلك من الأدب اليهودي ، بينما نجد مثل هذا الـنوع الأدبـي في تاريخ عيسى عليه السلام فهو سيرة ذاتية كاملة، وهو الأمر الذي تثبته الاقتباسـات العديدة من العهـد الجديـد، بمـا يـؤكد التأثير العظيم للعهد الجديد على هذه السيرة . بل إن ما ذُكر عن محمد عليه الصلاة والسلام يتماثل مع قصة حياة طفولة عيسى عليه السلام . (٣٤)

- بالإضافة للمادة التي تحتوى عليها السيرة من أساطير القديسين לגנדת קדושים، نجدها تشتمل على أساطير يهودية وفارسية وهندية ، وكذلك بعضاً من أساطير بوذا التي وصلت للعرب بطريقة غير مباشرة .

- تُعد فترة طفولة محمد عليه الصلاة والسلام - في رأي ريفلين- فترة يغلفها الغموض أكثر من باقي فترات حياته ، وهو الأمر الذي دفع المسلمين لسرد المزيد من المعجزات المتعلقة بهذه الفترة؛ وذلك بهدف الدعاية للإسلام دون التروي والنظر بتمعن لأصل هذه المعجزات . ومثل هذه المادة الأدبية تكثر في أساطير القديسين مع الاستعانة بالقصص العربي القديم .(٣٥)

- يرى ريفلين أن كل هذه التأثيرات نتبينها في ضوء أن السيرة لم تدون إلا بعد الفتوح الإسلامية الكبرى ، وخاصة بعد فتح آسيا وانتشار الإسلام بها .(٣٦)

- وفي ضوء ما ذكره ريفلين نجده يسير على هدى بعض المستشرقين الغربيين الساعين إلى تشويه حقيقة الإسلام ، وهو ما أوجزا في عبارته بقوله : "هذه التفسيرات استقيتها غالباً من البحث الأوروبي لهذه الموضوعات - كما سبقت الإشارة لذلك - وخاصة كتاب فلهاوزن Reste Arabischen Heidentums ومما سمعته من أستاذي يوسف هوروفيتش " . أي أن كل ما تثقف به ريفلين في هذا الصدد لم يتجاوز آراء المستشرقين ، وكان الأولى به وهو على علم باللغة العربية أن يستقى معلوماته من مصادرها الأصلية لا عن طريق وسيط غير أمين غالباً . بل لعل الدافع وراء اهتمامه بالسيرة وإقدامه على نقلها إلى اللغة العبرية -بالإضافة لما ذكره- كان بتأثير وتحفيز معلمه الأستاذ "يوسف هوروفيتش" صاحب كتاب (المغازي الأولى ومؤلفوها)، والذي استعرض من خلاله كيفية تطور السيرة لدى المسلمين من خلال رواتها ، بدءاً من أبان بن عثمان وعروة ابن الزبير وانتهاءً بمحمد ابن سعد .(٣٧)

إن ما ذكره ريفلين من آراء هنا حول السيرة نجدها بحذافيرها في دائرة المعارف الإسلامية على لسان كل من "نولدكه" و"فلهاوزن" و"هوروفيتش" ، حيث ورد: "ذلك أن هذه السيرة يرجع أصلها إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد ﷺ في ضمير المسلمين الديني ، وإلى الأثر الحاسم الذي أحدثته عناصر مختلفة بعينها ، وإلى شيء آخر فوق هذا كله ، وهو أن احتكاك المسلمين باليهودية والمسيحية ورغبتهم في أن يضعوا منشيء الإسلام في كفة منشئي هذين الدينين وهو الأمر الذي شجعهم على وضع تلك القصص التي أحاطوا بها شخص النبي ﷺ، والتي أحدثت هذا التحول الشامل في طبيعة شخصيته ﷺ من مولده (بل قبل مولده) إلى وفاته وبدلتها تبديلاً . . . وعُدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى عليهما السلام وأسبغ على أدق تفاصيلها طابع الوحي والخوارق " .(٣٨)

ثم تقول دائرة المعارف : "وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أن شبرنكر sprenger قال منذ أمد طويل بوجود شبهة في أن تكون السيرة قد تأثرت بالسنن اليهودية والمسيحية ، إما بالنسج على منوال القصص الواردة في العهدين القديم والجديد ، أو بالنقل عن المدراش والهجاداة من ناحية وعن الأناجيل المنحولة وسير القديسين عند المسيحيين من ناحية أخرى " .(٣٩)

كما تقول دائرة المعارف : "والظاهر أن تكوين السيرة حتى عند تصنيفها في صورتها المعتمدة قد مر بالخطوات التالية :

ـ أدى توقير المسلمين المطرد لشخص النبي ﷺ إلى نمو أسطورة حول شخصيته تتسم بطابع سير القديسين عند المسيحيين ، واجتمع حول هذه الأسطورة إلى جانب الروايات التاريخية التي يتفاوت حظها من التحريف ، قصص نسجت على منوال القصص الدينية اليهودية أو المسيحية (وربما الإيرانية أيضاً) ، وإن كان التأثر بهذه القصص الإيرانية أقل كثيراً .

ـ ثم رتبت هذه المادة . . . واتخذت صورة مدراش محكم حافل بالتوفيقات والآيات القرآنية التي طلب المفسرون أن يجدوا فيها إشارات إلى حوادث في حياة النبي ﷺ محددة تمام التحديد " .(٤٠)

ونشير هنا إلى أن ريفلين قد فاته أن تدوين السيرة تم في مرحلة لاحقة لوعي العرب بمفهوم التاريخ من ناحية ، ولوعيهم بحركة التدوين والتأليف من ناحية أخرى . ذلك أنه من المعروف أن النبى ﷺ نهى عن كتابة شيء غير القرآن الكريم ، ولكن الرغبة في التدوين ما لبثت أن ألحت على نفوس أجيال المائة الثانية من الهجرة ، أو قبل ذلك بقليل عندما همّ الخليفة عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث . . . . عند ذلك بدأت حركة تدوين الحديث في شكل أبواب . ومن ضمن هذه الأبواب باب في أخبار رسول الله ، وقد سمى هذا الباب (باب المغازي والسير) ، وقد توسع هذا الباب فأصبح يضم أخباراً عن العصر الجاهلي . كما عنى بهذا الموضوع جماعة من الصحابة والمحدثين عاشوا في تلك الفترة ، ولم يتوقف التأليف في هذا الموضوع بعد ذلك . وكان محمد بن إسحاق ، صاحب السيرة التي بين أيدينا اليوم ، قد استقر به المقام في بغداد وأتيحت له الفرصة للاتصال بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور والذي أمره أن يؤلف كتاباً في أخبار العرب . وفي ذلك يقول الخطيب البغدادي : "دخل محمد بن إسحاق على المنصور وبين يديه ابنه المهدي ، فقال له أتعرف هذا يا ابن إسحاق ؟ قال : نعم هذا ابن أمير المؤمنين . قال : اذهب فصنف له كتاباً منذ خلق الله تعالى آدم ﷺ إلى يومك هذا . فذهب فصنف هذا الكتاب، فقال: لقد طولته يا ابن إسحاق اذهب فاختصره. فذهب فاختصره فهو هذا الكتاب المختصر، وألقى الكتاب الكبير في خزانة أمير المؤمنين" .(٤١) ويشير هذا النص إلى أن المهدي طلب كتاباً في التاريخ بعامة ، ولم يطلب كتاباً في السيرة خاصة ، ومن الطبيعي أن يكون مرتكز هذا الكتاب وجوهره هو شخص رسول الله ورسالته التي فصلت بين عصرين ؛ عصر الجاهلية والعصر الإسلامي .

أي أن العصر العباسي كان فاتحة جديدة في مجال التأليف الذي يعتمد على التدوين وليس على الرواية مثلما كان الأمر في صدر الإسلام والعصر الأموي. على أن الرواية التي دونها ابن إسحاق نقلاً عن البكائي لا تحتوي على المادة التي طلبها المنصور منه . وإذا كان المنصور قد طلب اختصار الكتاب ـ كما يقال ـ فلا يُعتقد أن ابن إسحاق قد قصر الكتاب على السيرة النبوية فقط ، ولهذا فالأصوب افتراض أن ما حُفظ عن ابن إسحاق كان يقتصر على السيرة النبوية ، والتي دونها ابن هشام ؛ حيث أعاد ترتيب المادة التي بين يديه واختصر أجزاءً عديدةً من سيرة ابن إسحاق، مثلما أشار هو نفسه لهذا الأمر في مقدمته للسيرة. [٤٢] وهذه الحقيقة التاريخية تكذب دعوى ريفلين وغيره من المستشرقين في القول بأن السيرة مستقاة من مصادر غير إسلامية كاليهودية والمسيحية والبوذية وغير ذلك من أباطيلهم ، خاصة وأن ما ورد في السيرة التي بين أيدينا هو إيجاز واختصار لما سبق أن اختصره ابن إسحاق وليس تأليفاً مستقلاً منذ البداية على غرار سير القديسين كما زعم مترجمنا في مقدمته .

ولعل هذا المدخل المؤسس لفكر المترجم يوضح لنا، منذ البداية، توجهه وموقفه من محتوى السيرة، وكيف يتدخل بذاته في النص الذي من المفترض أن يكون محايداً عند تعامله معه. وهو ما يتطلب مراجعة هذه الترجمة بدقة لفصل الغث بها عن السمين، مع إقرارنا بما بذله المترجم من جهد في هذا المجال . وفي ضوء ما ذكره ريفلين نفسه في مقدمته نجد أنه قد تعامل مع النص بحرية تامة حيث بدأ بـ :

أولاً : الحذف : أقدم ريفلين على نهج الحذف في شقين هما :

أ) حذف السند: قام ريفلين أولاً بحذف السند من الأحاديث الواردة عند ابن إسحاق أو عند ابن هشام ، دون الاهتمام بما يعنيه هذا السند من تحقيق للرواية ودقة في النقل ، مع تأكيد إمكانية الحكم على صحة الحديث أو ضعفه من خلال مثل هذا السند.

١) فنجده مثلاً في مقابل قول ابن هشام : "قال ابن إسحاق: وحدثني أبي إسحاق بن يسار أنه حُدِّث. . . " [٤٣] نجد المقابل لدى ريفلين هو "ואבן אסחאק בן יאסאר ספר . . . ـ وروى ابن إسحاق بن يسار. . . " [٤٤]

٢) وفي مقابل قول ابن إسحاق: "ويزعمون – فيما يتحدث الناس والله أعلم – أن آمنة بنت وهب أم رسول الله ﷺ كانت تحدث أنها. . . " [٤٥] نجد المقابل لدى ريفلين هو "ויהי בעת הריונה ויראו אל אאמנה בחזון לאמור ـ وحدث في أثناء حمل آمنة أنها رأت في المنام . . . " [٤٦]

فنجد هنا حذفاً لإشارة ابن إسحاق بعدم تحققه من هذه الرواية ، وأنه استخدم الفعل (يزعمون) لتأكيد أنه لم يجد سنداً صحيحاً تماماً لهذه الرواية ، بل إنها مجرد رواية بلا سند. وقد أضاع ريفلين هذا

الجهد لدى ابن إسحاق إذ حذف الصيغة بما يوحي بصحة الأمر وإقرار ابن إسحاق ومن ورائه ابن هشام بالحديث وبالحادثة ، وهو ما لم يحدث .

٣) وتأكيد هذا المنهج لديه نجده في قول ابن إسحاق : "وزعم الناس فيما يتحدثون، والله أعلم أن أمه السعدية لما قدمت به مكة أضلها في الناس . . ". (٤٧) وفي مقابل هذه الدقة نجد ريفلين يورد ויהי כאשר הביאה אותו אמו הסעדית אל מכה להשיב אל משפחתו ותאבדהו. . . (٤٨) فلماذا حذف ريفلين هنا إشارة ابن هشام ومن قبله ابن إسحاق بأن الأمر غير متحقق لديها؟!

٤) كما ورد في الأصل: "قال ابن إسحاق: "وزعم ليث بن أبي سُليم أنهم وجدوا حجراً في الكعبة قبل مبعث النبي ﷺ بأربعين سنة ، إن كان ما ذكره حقاً ، مكتوباً فيه . . . " (٤٩) فأتى ريفلين بالترجمة فيما معناه "وقبل بعثه محمد ﷺ بأربعين سنة وجدوا حجراً مكتوباً عليه". (٥٠) أي أنه حذف تشكك ابن إسحاق من صحة الخبر ونقله وكأنه حقيقة لا مراء فيها .

وأحياناً ما يورد ريفلين جزءاً من السند دون باقي الإسناد من ذلك :

١) في مقابل قول ابن إسحاق : "وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن رجال من قومه قالوا . . . "، (٥١) وما أورده ابن هشام بقوله "قال ابن إسحاق: وحدثني صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن محمود بن لَبيد أخي بني عبد الأشهل عن سَلَمة بن سلامة بن وقش . . . " (٥٢) ـ نجد المقابل لدى ريفلين هو: ועאצם בן עמר בן קתאדה ספר בשם איש מבני עמו בני אלמדינה. . . (٥٣) ثم يكمل حديثه قائلاً: וזה אשר ספר סלמה בן סלאמה בן וקש מאנשי אלמדינה מן הלוחמים לצד הנביא על יד – בדר . . . (٥٤)

٢) وفي مقابل قول ابن إسحاق : "فحدثني يحيى بن عروة بن الزبير عن أبيه عروة بن الزبير عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قال قلت له : ما أكثر ما رأيت قريشاً أصابوا من رسول الله ﷺ فيما كانوا يظهرون من عداوته ، قال : حضرتهم ، وقد اجتمع أشرافهم . . . ". (٥٥) بينما حول ريفلين السند إلى : וזה אשר ספר ערוה בן אלזביר: הייתי בתוכם באחד הימים, והם מתאספים במקדש . . . ". (٥٦) وهو بهذا قد خلط الأمور إذ أن الراوي هو عبد الله بن عمرو وليس عروة ، وهو ما يؤدى لإضعاف الحديث باعتبار معاصرة الراوي للأحداث الواردة في الحديث :

٣) وورد لدى ابن إسحاق قوله: "وحدثني هشام بن عروة عن أبيه عن أمه أسماء بن أبي بكر ﵁ قالت . . . "، (٥٧) في حين حول ريفلين السند إلى: "وروت أسماء بنت أبي بكر الصديق الخليفة الأول. . . " (٥٨)

فنجد أن الاكتفاء بجزء من السند يتعارض مع ما سبق أن حذفه بالكلية من ناحية، كما أنه يحذف أول السند حيناً ويحذف آخره حيناً آخر، ومن ناحية أخرى يخل بجهد ابن هشام وابن إسحاق في دقة الرواية ويعمل على بلبلة ذهن المتلقي إذ يذكر سنداً أياً كان حيناً ويحذف السند تماماً في كثير من الأحيان؟!

وهذا الأسلوب من ريفلين ليس له ما يبرره إلا هواه الذاتي، خاصة أن المصادر اليهودية نفسها تتضمن وجود مثل هذا السند فقد ورد مثلاً في "بيرقي آفوت": "لما فرغ ربي يهوذا هناسي من تدوين مجلة سنهادرين المحتوية على الأحكام التي يحتاج إليها القضاة والحكام شرع فوراً في تدوين "فصول الأباء" وقد فعل ذلك لسببين: أولهما ليعلم الناس جميعاً أن أحكام التوارة الشفاهية الموروثة هي صحيحة، وأنها توصلت إلينا بطريق الإسناد والتسلسل، لأن كل جيل من الأجيال السابقة لنا قد استلم قواعدها وأصولها من الجيل الذي سبقه وأن من واجبات كل إسرائيلي مؤمن أن يحترم كل فرد من أفراد الأيمة، المستلمين السابقين لوصول الشريعة لمهدته، وأن لا يكثر البحث في شخصية كل واحد من أولئك الأيمة لأن كلاً منهم كان الأعظم والأعلم والأنسب بالنسبة إلى معاصريه. (٥٩)

كما ورد في المشنة السادسة: "يهوشاع بن براحيا ونتاي الاربيلي. استلما منهما يوشاع بن براحيا". (٦٠)

وورد في تفسير تنحوما جزء תזריע الفقرة التاسعة في تفسير المزامير (مزامير ٥/ ٤): "... قال رابي تنحوما برحنيلاي نقلاً عن رابي برخيا نقلاً عن رابي يوحنان ...". (٦١)

وتأكيداً لهذا نجد: "ناقش الأمورائيم الرواة حكماء المشنا فيما استحدثوه من تشريعات، فعلى سبيل المثال... ناقشوا لماذا قال الرباني فلان بجواز هذا التشريع، وقال الرباني الآخر بوجوبه؟ وما هو المصدر الذي اعتمد عليه كل منهما؟ وهل جاء التشريع على لسان الرباني نفسه؟ أم نقله عن رباني آخر؟ أم أن التشريع ينسب لمدرسة رابي فلان؟ هل قائل هذا التشريع من الثقات؟ (٦٢)

أي أن مسألة الإسناد وضرورة التثبت من صدق الرواية واردة في المصادر اليهودية سواء في المشنا أو الجمارا أو المدراشيم بما يؤكد فساد ما ذهب إليه ريفلين، وخروجه عن حد الإجادة والإتقان.

ولعل مرجع ذلك لديه ليس عدم أهميته للقارئ العبري، بل أقوال المستشرقين التي اعتمد عليها، مثل قولهم: "فقد تبين أن السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت بها إلينا، إنما هي مجموعة من الأحاديث المروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافاً جوهرياً عن الأحاديث المسلم بصحتها. ذلك أن الإسناد في الحالتين لا يحمل ما يثبت حجيته في مراحل سنده الأولى" وكذلك القول بأن "هنرى لامنس" قد تصدى لإثبات أن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبي، في مرحلتها السابقة على الهجرة على الأقل، لا سند له بحال. فكل تفصيل تاريخي مزعوم ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من

القرآن استنبط منه أصحاب مدرسة المدينة مستعينين في ذلك بشتى التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة فلا نجد للحوادث التي رووها سنداً من الرواية التاريخية. وهكذا تصبح السيرة في مادتها مجرد "مدراش قرآني" كبير وضع وضعاً لتمجيد النبي ودعم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الدينية أو السياسية". (٦٣)

وكذلك قولهم: "وقد جمع ابن إسحاق مادة وافرة متنوعة فاضطره ذلك إلى التوسع في مراجعه وقبول عدد من الروايات لا تدعمها الأسانيد دعماً كافياً، بل هو قد عنى بذكر مصدر بعض أخباره ذكراً لا يتسم دائماً بالوضوح الكبير، وخاصة حين يكون هذا المصدر، كما هو في كثير من الأحوال، من أصل يهودي أو نصراني". (٦٤)

ب) حذف أجزاً من المتن:

كان من نهج ريفلين في النقل حذف أجزاء من متن السيرة سواء أكانت أشعاراً أم تفسيراً لآيات قرآنية أو أجزاءً من السيرة ذاتها، وذلك بدعوى ثقل ذلك على القارئ وعدم اهتمامه به. ولكن حقيقة الأمر أن الحذف كان كثيراً ما يتناول أجزاء مهمة من السيرة نذكر من بينها:

١) حذف ما ورد حول شهادة حَبْرين من اليهود لمحمد ﷺ، فلم يشر المترجم لتهود ملوك حمير على يد حَبْرين من أحبار اليهود سوى إشارة سريعة، رغم إسهاب الأصل في سرد هذه الجزئية: "ثم قدوم حبرين من أحبار اليهود من بني قريظة والنضير والنجّام.... حين سمعا بما يريد من إهلاك المدينة وأهلها، فقالا له: أيها الملك، لا تفعل.... هي مهاجَر نبي يخرج من هذا الحرم من قريش في آخر الزمان، تكون داره وقراره، فتناهى عن ذلك". (٦٥)

فالمترجم يحاول حذف شهادة الحبرين بمجيء رسول الله ﷺ في آخر الزمان وهجرته إلي يثرب، وأن اليهود يقرّون بهذا، فهي محاولة منه لتأكيد عدم معرفة اليهود بالرسول أو بنبوته أو بزمانه...؟!

٢) كما حذف المترجم قصة "تبع تبان أسعد أبو كرب" مع أهل هذيل الذين حاولوا تزيين تدمير الكعبة له وهو في طريقه إلى مكة عائداً من اليمن؛ وذلك ليدفعوا به إلى التهلكة. وقد استشار الملك حبري اليهود في ذلك فقالا له: "ما أراد القوم إلا هلاكك وهلاك جندك. ما نعلم بيتاً لله اتخذه في الأرض لنفسه غيره.... أما والله إنه بيت أبينا إبراهيم. وأنه لكما أخبرناك؛ ولكن أهله حالوا بيننا وبينه بالأوثان التي نصبوها حوله، والدماء التي يُهرقون عنده، وهم نجس أهل شرك". (٦٦)

فالمترجم يزيح عن كاهله احتمال شهادة أحد من اليهود، في أي وقت من الأوقات بحرمة بيت الله الحرام في مكة؟!

٣) حذف قصة الأخدود الذي أقامه ذو نواس للنصارى من أهل اليمن ، ولم يذكر من هذه القصة سوى: " . . . . النصارى سكان نجران الذين اضطهدهم يوسف حينما سمع باضطهاد النصارى لليهود في بلادهم ." [٦٧]

وهذا إخلال بما نص عليه الأصل إذ ورد : " فسار إليهم ذو نواس فدعاهم إلى اليهودية– أي دعي نصاري نجران– وخيَّرهم بين ذلك والقتل، فاختاروا القتل، فخدّ لهم الأخدود، فحرق من حرق بالنار، وقتل بالسيف ومثَّل بهم . . . . ففي ذي نواس ذلك وجنده أنزل الله تعالى على رسوله ﷺ : (قتل أصحاب الأخدود) "[٦٨]

فأين هذا من فرية المترجم ودفاعه عن ذي نواس ؟! فالحذف هنا ليتوافق مع نزاهة اليهود، وأنهم مجرد مدافعين ومضطهدين دائماً في العالم، فما أشد قلب الحقائق؟!

٤) وبدلاً من عنوان الأصل : "إخبار الكهان من العرب والأحبار من يهود والرهبان من النصارى" ،[٦٩] اكتفى ريفلين في الترجمة بالمقابل "דבר הרגום ואזהרת היודעים הערבים " (أمر الرجم وإنذار العالمين العرب)[٧٠]

أي أن الحذف هنا كان لليهود وأحبارهم والنصارى ورهبانهم وكأن القول بمجيء الرسول ﷺ لم يكن معلوماً لليهود أو للنصارى؟!

ثانياً: الزيادة على الأصل:

ورغم ادعاء ريفلين بأن الحذف كان للتخفيف على القارئ نجده يسهب هو في تفاصيل لم ترد في الأصل ولا سند لها من السيرة من ذلك:

١) عند الحديث عن السيدة آمنة بنت وهب ؓ يقول : " ותהי אאמנה אשת חן ושכל טוב . גם היתה משוררת ותקונן שירת קינה ונה כמשפט המקוננות בכל ארצות הקדם ـ وكانت آمنة امرأة جميلة وذات عقل حصيف ، كما كانت شاعرة وتقرض أشعار النحيب والعويل ، كما هي عادة الندابات في جميع بلدان المشرق " .[٧١]

ولا ندري من أين لريفلين بمثل هذا القول ، كما لا ندري لماذا وصفها بالشعر بصفة خاصة ؟! هل ليلمز بذلك لكون الرسول ﷺ من بيت وُصف بالشعر ، ومن ثم بأنه شاعر وأن القرآن شبيه بالشعر؟! [٧٢]

٢) "وعند ولادة الطفل في منتصف الليل وضعوه تحت القدر ليحفظوه هناك حتى إنبلاج الصبح كعادة العرب في تلك الأيام ؛ لأنهم قالوا حتى لا يمسَّه أشرار الجن الذين يحكمون بالليل فيفسدون

الطفـل. "(٧٣) ولا ندري من أين أتى ريفلين بمثل هذه القصة، ولا من أين له بأن هذا من عادات العرب؟! (٧٤)

٣) عـند نقلـه لخبر أمر عبد المطلب بحفـر بئـر زمـزم نقـل ريفلـين قـصتين للأمـر ولنزاع قريش مع عـبدالمطلب؛ كانـت الأولى تذكـر ضـرب القـداح علـى مـا وجده عبد المطلب في البئر من ذهب وأسـياف، ثـم أورد التحاكم للكاهـنة ورحيل أشراف قريش إليها، وإشرافهم على الهلاك في الصحراء، ثم عودتهم بعد نجاتهم بمعجزة الماء الذي انفجر أسفل خف جمل عبد المطلب نفسه.

ونلاحـظ هـنا أن ريفلـين لم يعمـل على جمع الروايتين كعادته أو اختصارهما، بل أتى بالقصتين منفصلتين وكأن الحادثة وقعت مرتين، ولم يدرك أن القصة واحدة؛ ولكنها وردت بروايتين الأولى عن على بن أبي طالب ﷺ، والثانية يقول فيها ابن إسحاق: "فزعموا..." فالرواية الثانية غير موثقة لدى ابـن إسـحاق نفـسه، وهو ما لـم يتنبه له المترجم عند نقله لمثل هذه الحادثة، بسبب عدم اهتمامه بالسند وهو ما يؤدى لخلط واضطراب في القصة. (٧٥)

٤) عـند حديـثه عـن زواج الرسـول ﷺ تحـت عنوان: נשואי מחמד، يقول ريفلين: "إن خديجة قد تـصرفت بمكـر لأنها خافت أن يرفض والدها تزويجها من محمد؛ ولذلك فقد أقامت وليمة دعت إلـيها والدها ومحمد وعمه حمزة وقامت بسقي أبيها خمراً حتى لعبت الخمر برأسه. فطلب حمزة منه تزويج ابنته لابن أخيه، فوافق والدها، ولكنه حينما أفاق من سكره ندم على قوله وغضب على ابنته؛ لكنه لم يتمكن من الحنث بوعده والتراجع عن قوله." (٧٦)

وهـذه القصة وردت عن "الزهري" في حين ذكر "ابن إسحاق" أن "خويلداً" كان حين ذاك قد هلـك، وأن الذي زوج خديجة لرسول الله ﷺ هو عمها عمرو بن أسد، ويقال إن من زوجها هو أخوها عمـرو بـن خـويلد. (٧٧) وهذه إضافات من المترجم لم ترد في متن السيرة فلماذا يوردها هنا؟! إن ذلك يجعلنا أمام إيحاءات يوردها المترجم لتوجيه ذهن القارئ نحو وجهة معينة لا علاقة لها بالأصل!

٥) "ومـات أبـناء محمـد وهـم أطفال في حياة أبيهم وهو مازال عابداً للأوثان بمكة" (٧٨) في حـين أن ما ورد في الأصل هو "فأما القاسم والطيب والطاهر فهلكوا في الجاهلية" (٧٩)

فهـذه إضـافة مـن المترجم لا علاقة لها بالأصل، بل تعد تدخلاً من المترجم في النص؛ لأن النص أورد لفـظ (الجاهلـية) ولم يورد أن الرسول ﷺ كان عابداً للأوثان ـ كما ذكر المترجم ـ فهذا على أفضل الأحوال سوء فهم من المترجم لا يغفر له، خاصة في ضوء معرفته باللغة العربية.

٦) "وكـتبـت أسمـاء قـبائل قريش التي قامت ببناء الكعبة في كتب العرب حتى يومنا هذا" (٨٠) ولا نـدري مـن أين للمترجم بكتب العرب هذه؟! سوى أنها محاولة للتشبيه بين بناء الكعبة وإعادة بناء الهيكل وأسوار القدس بعد عودة اليهود من السبي؟!

٢) أسهب المترجم في الحديث عن الشعراء : "لأنه كان لكل قبيلة شاعر وبالعبرية שאער بمعنى عالم יודע ؛ لأنه كان يتحدث ويتحاور مع الأرواح والأشباح وهم الجن الذين يُظهرون له الغيب والخفايا . . . وكان هؤلاء الشعراء يسيرون منعزلين في الوديان . . . . ، فيصيبهم الجنون كمن هبطت عليه الروح ، ويسقطون وهم يصطرعون ، كما كانوا يمسحون نصف شعر رأسهم بالدهن ويتركون النصف الأخر دون مسح ، وكانوا يمدون ثيابهم لتنجر على الأرض خلفهم ، أو يرتدون خفاً في إحدى أرجلهم دون الأخرى ، التي يتركونها حافية ، ويفعلون غير ذلك من الأشياء الغريبة . ووفقاً لقول الشاعر كانت القبيلة تقيم في مكان المرعى أو ترتحل عنه . وبأمره كانت القبيلة تقاتل أو تسالم ، وعندما تنشب حرباً بين القبيلة وبين أعدائها ينشد الشاعر شعره ، فيمجد ويمدح قبيلته وأبطالها ويسب ويلعن كارهيها ، ويجعل أعدائها سخرية وهزؤاً . ويؤمن العرب إيماناً حقيقياً بأن كل من يباركه الشاعر مبارك ، وكل من يلعنه ملعون . مثلما اعتقد "بلاق بن صافور" ملك مؤاب عند مجيء "بلعام بن فاغور" ليلعن إسرائيل .

وأما لغة الشعراء שערא ם (العالمين) יודעים كانت حقاً مثل لغة بلعام ، لغة بلاغية . وقد كان الشاعر مستشاراً وقاضياً . فإذا نشب خصام بين طرفين رفع أمرهما إليه ، وإذا مرض إنسان وجد لديه الدواء . ويكون الشاعر هو الأرفع والأرقى بين أبناء قبيلته . . . " .[٨١]

ونجد المترجم قد أسهب في الحديث عن الشعراء שאער وجعل الشاعر بمعنى "العراف" أو "الرائي" רואה أو יודע ، وأنهم يتحاورون ويتعاملون مع الجن ، فالشاعر هو الواسطة بين الجن والبشر ، كما وصف ما يصيب الشعراء من هذيان وصَرَع مع ذكر أحوالهم وأفعالهم ، وأن القبائل كانت تسير بحسب أمر الشاعر وترضخ له . مع التشبيه بين ما لدي العرب وما ورد في العهد القديم من قصة بلاق بن صاغور مع بلعام بن باعور ولعنة إسرائيل ، وأن لغة الشعراء مثل لغة بلعام وأن الشاعر مستشار وقاضي كما هو الحال لدى بني إسرائيل .[٨٢] وكل هذا لم يرد في الأصل منه شئ فهذه محاولة لإضفاء الطابع العبراني والمقرائي على روح السيرة وحياة العرب في الجاهلية . وإظهار أن الشعراء مثل القضاة عند بني إسرائيل ، ولكن المترجم أخطأ في فهم دور الشاعر ووضعه في البيئة العربية فهو يخلط بين الكاهن والعراف ، وبين الشاعر خاصة أنه يشير لمكانة بعض شعراء المعلقات في الجزيرة .[٨٣] ولعله في هذا يحاول الحط من قدر الشعراء ؛ أي من أهم مقومات الحياة الثقافية لدي العرب قبل الإسلام وبعده وهو الشعر .

٣) والجن وهم الأرواح التي كانت تعلم الغيب הנעלמות وتقصه على الشاعر لكونهم يكمنون بالقرب من أبواب السماء ، فلم يكن في تلك الأيام قد حيل بينهم وبين استراق السمع وإبلاغ ما سمعوه للكهان الذين يكشفونه للناس ، وذلك قبل أن يصدر الأمر برجمهم بالشهب . . . . وعندما أرسل الله رسوله ، كمن الجن لاستراق السمع ؛ ليجعلوا قول النبي ﷺ عبثاً . فحال الله بينهم وبين

ذلك بحاجز حتى لا ينقلوا شيئاً ، كما أمر برجمهم بالشهب . وعندما سمعت الجن القرآن ، علمت أن هـذا هو السبب الذي حيل من أجله بينها وبين السمع ؛ كي لا تتماثل أقوال القرآن مع أقوال (العالمين) יודעים ، فيخفي على أهل الأرض ما جاءهم من الله ؛ لأنهم سيقولون إن النبوة חזון التي أتى بها رسول الله مثل كلام (العالمين) יודעים ، وأنه إذا ما أتي الجن لهؤلاء (العالمين) יודעים ليخبروهم فكذلك سيأتون أيضاً لمحمد ، ولن يميز الناس بينه وبينهم.

وذلك لأن أسلوب القرآن يماثل أسلوب (العالمين) יודעים ، وهو السجع סג'ע أي النثر المقفى دون ميزان شعري، بالرغم من أنه في عهد محمد كانت أوزان الشعر معروفة في الجزيرة منذ ما يربو على مئة سنة . لأنه في القرن الخامس انتشر الشعر والبلاغة في الجزيرة فأعطيا أفضل الثمار واتسعت معهما اللغة العربية. حينئذ نام الشعراء البارزون من العرب ؛ وهم شعراء المعلقات السبع ، والذين حسب الأسطورة العربية אגדה كُتبت أشعارهم بالحروف المذهبة وعُلقت على جدران الكعبة تعظيماً وتشريفاً لهؤلاء الشعراء. [٨٤]

وهنا نجد المترجم يظهر رأيه في أسلوب القرآن وأنه أسلوب سجع مشابه لأقوال (العالمين) יודעים، وأنه نثر مقفى بدون وزن رغم معرفة العرب بالأوزان الشعرية منذ القرن الخامس الميلادي . وقد ضمَّن رأيه هذا خلال حديثه عن سورة الجن ، هو الأمر الذي لم يرد في الأصل ، بل هي محاولة من المترجم لدس السم في العسل. [٨٥] خاصة وأنه يحاول الإيحاء في هذا الجزء بأن القرآن أشبه ما يكون بسجع الكهان ، وهو الأمر الذي أنكره العدول من سادة قريش من المشركين وعلى رأسهم الوليد بن المغيرة وغيره، ولو كان الأمر حقاً لأذاعه العرب ، ولهاجموا القرآن من هذا المأخذ وهو ما لم يحدث ، فكيف يزعم المترجم مثل هذا الأمر؟!

٤) قال ابن إسحاق : "ثم فتر الوحي عن رسول الله ﷺ فترة من ذلك حتى شق ذلك عليه فأحزنه ، فجاءه جبريل ﷺ بسورة الضحى، وفيها يقسم له ربه، وهو الذي أكرمه بما أكرمه به ما ودعه وما قلاه ، فقال تعالى (والضحى والليل إذا سجى ما ودعك ربك وما قلى) . . . ". [٨٦]

وفي مقابل هذا يورد ريفلين ما نصه : " אחרי הדברים האלה עברו על מחמד ימים רבים ללא חזון . ויהי מתהלך נכא-רוח ונדכא מאד . ויהי תועה כמשוגע על הרי מכה, כי החל הספק בשליחותו לענות נפשו. וכמעט טרף נפשו בכפו מרוב צער ויגון . ובקוצר רוחו זמם לפול מראש צוק אל תהום רבה למען שים קץ למצוקת נפשו . כי אמר : אולי נדבק גם אליו רק אחד הג'ן . ובהעלותו על דעתו כי גם עליו נחה הרוח כעל אחד ה" יודעים " אחזתהו פלצות . כי תעב מחמד את ה" משוררים " הנמצאיםבכל נחל . אך בעודנו מתהלך במחשבותיו אלו , והנה מצא חזון שני מלא תנחומים , ויעודדו לבטוח באלהיו , הלא הוא

פרשת "אור היום" . . .[٨٧] ـ وحدث بعد هذه الأمور أن مرت على محمد أيام كثيرة بلا رؤيا ، فكان يسير كسير النفس محطماً للغاية . وصار تائهاً كالمجنون على جبال مكة ، لأن الشك في صدق بعثته بدأ يضني نفسه . بل كاد ينتحر من شدة الحزن والأسى ، وعيل صبره فعقد العزم على أن يلقي بنفسه من قمة جبل إلى هاوية سحيقة ؛ ليضع بهذا حداً لضائقته النفسية ؛ لأنه ظن أن الجن قد مسه . وحينما خطر في ذهنه أن الروح قد هبطت عليه كما تهبط على "ודעים (العالمين) أصابته قشعريرة ؛ لأن محمداً قد سأم الشعراء الذين يهيمون في كل واد" .

وكل هذا الجزء ليس له مقابل في الأصل بل هو إضافة من المترجم لإثارة الشك في إيمان الرسول ﷺ وتصويره بأنه شخصية متشككة ويائسة ومهزوزة ، بما يخرجه ﷺ من حيز العظمة والعصمة في آن واحد ، وهذه الصورة التي قدمها ريفلين هنا أشبه بالشخصيات المسرحية المعقدة ، وما أبعد ذلك عن شخص الرسول ﷺ من ناحية ، وعما ورد في الأصل من ناحية أخرى .

٥) في مقابل قول ابن إسحاق : "ثم قام به جبريل فصلى به ، وصلى رسول الله ﷺ بصلاته ، ثم انصرف جبريل ﷺ" .[٨٨] أورد ريفلين نص سورة الفاتحة كاملاً رغم أنه لم يرد في الأصل[٨٩] . بينما نجده في مقابل ذلك يحذف آيات من سورة المدثر وغيرها من الآيات الواردة في الأصل[٩٠]

ثالثاً : سوء الفهم لدى المترجم :

يرجع سوء الفهم لدى المترجم إلى سببين أولهما سوء الفهم نتيجة لعدم التدقيق في معنى الأصل ، وثانيهما سوء الفهم نتيجة لعدم الإلمام بمفردات البيئة العربية ، من ذلك :

١) قول ابن اسحاق : "ثم شغل سلمان الرق حتى فاته مع رسول الله ﷺ بدر وأحد" .[٩١] فجاء ريفلين بالمقابل : אחרי הדברים האלה עבד סלמאן עבודת שדה עד אשר נלחם עם שליח האלהים במלחמת בדר ואחד – وبعد هذه الأمور انشغل سلمان بفلاحة الأرض حتى قاتل مع رسول الله في موقعة بدر وأحد) ؟![٩٢] فقد جعل سلمان يشارك في الغزوتين وهو ما لم يحدث ، ولم تذكره السيرة .

٢) ورد في معرض حديث سلمان الفارسي عن النصرانية قوله : "فقد هلك الناس ، وبدلوا وتركوا أكثر ما كانوا عليه ، إلا رجلاً بالموصل ، وهو فلان . . . " .[٩٣] في حين جاء بالمقابل : כבר מתו האנשים החסידים ויקומו תחתיהם אחרים אשר עזבו את רוב מדותיהם הטובות .[٩٤] (ومات الأتقياء من الناس وخلفهم آخرون تركوا معظم خصالهم الطيبة) .

والتعبير עזבו את רוב מדותיהם הטובות والذي يعنى (تركوا معظم خصالهم الطيبة) هو محاولة من المترجم للتهرب من وصف النصارى بالإقدام على تبديل ما بين أيديهم ، وترك أحكام كتابهم ، فأين هذا من معنى الأصل ؟!

٣) عند ذكر حديث الرسول ﷺ مع بحيرى النصراني قال له الرسول ﷺ: " لا تسألني باللات والعزي، فو الله ما أبغضت شيئاً قط بغضهما " .[٩٥] فجاءت الترجمة : "אל תשאלני בשם אללאת ואלעזא , חי אלהים כי לא אשטום דבר כאשר שטמתי אותך " .[٩٦] (لا تسألني باللات والعزي، فوالله ما أبغضت شيئاً مثلما أبغضتك). ولا ندري هل تحويل الكلام لبحيري خطأ طباعي ، أم سوء فهم يثير تناقضاً في العبارة ؟!

٤) ورد في السيرة: قول الحسين بن على ﷺ: "أحلف بالله لتنصفني من حقي أولاً أو لأخذن سيفي ثم لأقومن في مسجد رسول الله ﷺ ثم لأدعون بحلف الفضول" .[٩٧] في حين جاءت ترجمة ريفلين باستخدام صيغ الأفعال وكأن الأمر قد حدث فعلاً وليس مجرد قسم مشروط ، أي حول المترجم التهديد بالعمل إلى عمل في حد ذاته .[٩٨] وهذا سوء فهم منه لأساليب وبلاغة اللغة العربية ؟!

٥) ذكر المترجم أن هاشماً قد أصاب ثروة ،[٩٩] بسبب إعالته للحجيج وسقايتهم. وهذا مخالف للأصل ؛ لأن هاشماً كان موسراً، بل لم يُسم باسمه إلا لأنه هشم الكعك للحجيج عندما أصاب القوم عسر في عام من الأعوام.[١٠٠]

٦) أخطأ ريفلين في فهم لفظ (حُمَمَة) الوارد في قول سطيح ،[١٠١] فجعل مقابله لفظ יונה (حمامة) ،[١٠٢] بينما ورد في السيرة (الهامش رقم ٣، ص٤٢) أن الحمَمة هي: الفحمة وإنما أراد فحمة فيها نار.

٧) أخطأ ريفلين في فهم لفظ المزدلفة (مكان الحجيج) فجعل مقابلها אשר ממנו יגלשו במרוצה במלאותם את ימי החג לכל משפטיהם וחקותם .[١٠٣] (وهو المكان الذي يندفعون فيه عدواً عند إتمامهم لأيام الحج بكل شرائعها وأحكامها) فريفلين هنا أساء الفهم لمعنى المزدلفة ، وبدلاً من الترجمة الصوتية أتي بترجمة معناها ؟!

٨) ورد في السيرة عبارة : " لا تزل حتى يزول أخشباها " ،[١٠٤] في حين حولها ريفلين أثناء الترجمة إلى לא תחדל עד אשר יחדלו מסדי שמים וארץ .[١٠٥] (لا تزول حتى تزول أسس السماوات والأرض)؛ أي أنه لم يدرك أن الأخشبين هما جبلان بمكة ،[١٠٦] وليسا أسس السماوات والأرض، حتى ولو أخذنا العبارة بمعناها المجازى باعتبار الجبال أوتاداً للأرض ، فالحديث كان عن مكة وليس عن الأرض عامة .

٩) قـال ابـن إسحاق : فذكر الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة ﷺ أنها قالـت: "إن أول مـا بُـدي به رسول الله ﷺ في النبوة، . . . . . الرؤيا الصادقة، لا يرى رسول الله ﷺ في نومه إلا جاءت كفلق الـصبح . . . " .[١٠٧] وقد أخطأ ريفلين في نقل هذا المعنى ، إذ جـاء بالمقـابل (ולא ראה שליח אלהים חלום בשנתו אשר לא בא בדמדומי הבקר[١٠٨] ـ ولا يـرى رسـول الله رؤيا في نومه إلا أتت في فلـق الصبح) ؛ فلم يدرك المترجم دلالة التشبية هنا فجعل تحقق الرؤيا في الصباح وليس تأكيد تحققها كتحقق الإصباح .

أورد ابن إسـحاق حـديث السيدة خديجة ﷺ مع رسول الله ﷺ حينما أرادت أن تتأكد ﷺ من أن جبريل ﷺ هو ملاك وليس شيطاناً بقوله : " قالت فإذا جاءك فأخبرني به . . . . قالت هل تراه ؟ فقال نعم ؛ قال (أي راوي الحديث) فتحسرت وألقت خمارها ورسول الله ﷺ جالس في حجرها، ثم قالت له هـل تـراه ؟ قال : لا . . . " .[١٠٩] وفي مقابل هذا المعنى ذكر ريفلين : (ותאמר התראהו? ויאמר כן . ותתעצב , ותסר בגדה מעליה ומחמד יושב בחיקה . . .[١١٠] ـ قالـت هـل تـراه ؟ فقـال نعـم . فحـزنت، وأزلـت ثيابها من عليها ومحمد جالس في حضنها. . .) . وهنا نجد المترجم قد أسأ الفهم إذ لم يـدرك أولاً: دلالـة الفعل (تحسرت) ، وهو يعني: تحسّر الشعر أي سقط ، وتحسّر الطير أي أسقط ريشه. وتحسّرت فلانـة أي كـشفت عـن وجهها. وتحسّر على الشيء أي تلهف وحزن.[١١١] فجعل مقابله الفعـل התעצב وهـو فعـل مقرائـي يعني (حزن- اغتم- تكدر- اكترب- آسى).[١١٢] فاختلط الأمـر على المترجم ولم يدرك الفرق في المعنى بين الفعل المتعدي بذاته ، وبين الفعل المتعدي بحرف الجر (على) .

ثانـياً: لم يـدرك المترجـم دلالـة التعبير (ألقت خمارها) والمراد به كشف النقاب عن الوجه والنحر فقـط ، في حـين جـاء المقابـل ותסר בגדה מעליה وهـو يعنـى (نزعت ثيابها)، وهذا المعنى لم يرد في الأصـل إذ كـيف لإحـدى شريفات قريش بل والعرب أن تتعرى من ثيابها وهى تعلم بوجود كائن من جنس آخر أمامها ؟!

١٠) أورد ريفلـين عـنواناً هو : "אסלאם חמזה בן עבד־אלמטלב ועתבה בן רביעה- إسلام حـمزة بـن عبد المطلب وعتبة بن ربيعة " .[١١٣] وذلك في مقابل ما ورد في الأصل : "قول عتبة بن ربيعة في أمر رسول الله ﷺ " .[١١٤] والمترجم بهذا العطف بين الشخصيتين حمزة وعتبة يدخل كلتا الشخصيتين في الإسـلام وهذا مخالف للحقيقة ؛ ذلك أن حمزة ﷺ هو الذي أسلم بينما ظل عتبة على شركه ولم يسلم بدلـيل ما أورده ابن إسحاق بعد ذلك من ذكر لعتبة وأخوه شيبة وغيرهما من كبار المشركين في جدالهم لرسـول الله ﷺ ، وكـذلك أن عتـبة كان ضمن قتلى قريش يوم بدر حسبما أورده ابن إسحاق عن حميد الطـويل عـن أنـس بـن مالك ﷺ قال : "سمع أصحاب رسول الله ﷺ من جوف الليل وهو يقول يأهل القلـيب يـا عتـبة بـن ربـيعة ، ويـا شـيبة بـن ربيعة، ويا أمية بن خلف . . . هل وجدتم ما وعد ربكم

حقاً" .[115] فالمترجم هنا قد خلط الأمور وأخل بالحقائق التاريخية عن عمد ، وسبب ذلك سوء الفهم لديه وعدم الالتزام بالأصل الذي يفرد لحمزة ﷺ عنواناً منفصلاً "إسلام حمزة رحمه الله" . خلافاً لما سبق إيراده من عنوان منفصل لعتبة .

١١) عند حديث ريفلين عن مرضعة الرسول ﷺ يقول : "لأن المرضع البدوية كانت صحيحة فترضع الطفل لبناً صحيحاً ، فيصبح رجلاً قوياً ذا بأس، فطلب عبد المطلب مرضعة لحفيده" .[116]

وهذا سوء فهم إذ لم يدرك ريفلين طبيعة البيئة العربية وعاداتها ودوافع هذه العادات ؛ ذلك أنه يذكر في دفع أشراف قريش وغيرهم من أشراف العرب أولادهم إلى المراضع أسباباً: أحدها: تفريغ النساء إلى الأزواج، كما قال عمار بن ياسر لأم سلمة ﷺ، وكان أخاها من الرضاعة حين انتزع من حجرها زينب بنت أبي سلمة، فقال دعي هذه المقبوحة التي أذيت بها رسول الله ﷺ .

وثانيها : قد يكون ذلك منهم لينشأ الطفل في الأعراب فيكون أفصح لساناً وأجلد لجسمه وأجدر ألاّ يفارق الهيئة المعدية ولقد قال رسول الله ﷺ لأبي بكر ﷺ حين قال له : ما رأيت أفصح منك يا رسول الله؟ فقال ـ ﷺ ـ وما يمنعني وأنا من قريش، وأرضعت في بني سعد .

ومما يؤكد وجهة النظر هذه عبر التاريخ قول عبد الملك بن مروان: أضر بنا حب الوليد ؛ لأن الوليد كان لحاناً وكان سليمان فصيحاً ، لأن أم الوليد أبت أن يتركها ابنها ، في حين أن سليمان وغيره من إخوته سكنوا البادية فتعربوا ثم أدوا فتأدبوا .[117]

فهذا سوء فهم من المترجم لطبيعة البيئة العربية وعدم إلمامه التام بالثقافة العربية ، ثقافة النص المصدر .

١٢) عند حديث ريفلين عن اخوة الرسول ﷺ من الرضاعة يقول : "واسم ابنها عبد الله بن الحارث ، وهو أخو محمد من الرضاعة واسم أخته أنيسة بنت الحارث ، وكانت أخته من الرضاعة ، ودوّن الأمر لتخليد هذه الذكرى ؛ فقد ورد في القرآن أن المرضعة تُعد أماً للطفل ويصبح أولادها إخوة له .[118]

ولم يدرك ريفلين أن القرآن لا يخلد ذكرى خاصة ، بل إن حكم الرضاع حكم عام باعتبار أن المشاركة في الحياة في الصغر يولد الإحساس بالاخوة الحقة والألفة .

١٣) تحت عنوان فرعي ذكره ريفلين وهو (هاشم) أورد المترجم "ثم انتقلت البركة من عبد شمس وصارت لهاشم الابن الأصغر " .[119]

فالمترجم أورد هنا تعبيراً عبرياً وهو نقل البركة من الابن للآخر (كما حدث في قصة يعقوب وعيسو). ولا مجال لهذا المفهوم لدى العرب ، خاصة وأن سبب تحول السيادة إلى هاشم بدلاً من عبد

شمس كان منطقياً وأورده ابن إسحاق بقوله : "وذلك أن عبد شمس كان رجلا سفاراً قلما يقيم بمكة، وكـان مقـلاً ذا ولـدَ. "[١٢٠] فلهـذا السـبب انـتقل الشرف والرياسة لهاشم ، ولم يرد لدى العرب ذكر للبركة ومفهومها العبري، ولا لظلم الأخ لأخيه (خاصة في السيرة) بل كان الأمر بالتراضي والمنطق.

رابعاً : الخطأ في النقل الصوتي بين العربية والعبرية :

رغـم أن ريفلـين حـدد في نهاية مقدمـته عـدة قـواعد للـنقل الـصوتي لأسماء العلم بين العربية والعبرية، إلا أنه لم يتمكن من الالتزام بها دائماً ، ويتضح هذا في :

١) نقل ريفلين اسم "الأسود بن مقصود" .[١٢١] بالمقابل אלְאַסְוַד בִּן מַגְ צוּד[١٢٢] والخطأ هنا في النقل العبري الذي حول القاف إلى جيم.

٢) نقـل ريفلـين اسـم (عـبد المطلـب بن هاشم)،[١٢٣] بالمقابل עבד אלמטלב בן הָשַׁאם (كذا)[١٢٤] فلمـاذا الخطـأ الـصوتي بالإبدال هنا بين الألف والشين ومن جهة أخرى خطأ في التشكيل بالفتح بدلاً من الكسر في الأصل. وقد تكرر نفس هذا الخطأ הָשַׁאם[١٢٥]

٣) نقـل ريفلـين اسـم (خويلد بن واثلة)،[١٢٦] بالمقابل כְ׳וַיְלִד בן ואתִ׳לה.[١٢٧] وذلك رغم أنه ورد في الهامش أن الاسم في سائر الأصول بالهمزة فجاء بالثاء مقابلها، فلماذا؟!

٤) نقل ريفلين اسم (إِرَم) فجعل مقابله אֲרַם،[١٢٨] حيث أخطأ في النطق

٥) نقل ريفلين اسم نزار بالمقابل נִצָאר .[١٢٩] حيث أبدل الزاء بحرف الصاد .

٦) نقـل ريفلـين اسـم (السَّمَيْدع) بالمقابل אלסַמִידַע وهذا خطأ في النطق حيث حول حرف الياء الساكنة إلى حركة الكسر الطويل.[١٣٠]

٧) أخطـأ ريفلـين في نقل اسم (عبد الملك)،[١٣١] فجاء بالمقابل עבד אלמָאלִך ،[١٣٢] فخلط بين لفظي الملك والمالك .

٨) نقل ريفلين اسـم (بني هَذْل) بالمقابل מהַדַל،[١٣٣] فأخطأ بتحريك الدال الساكنة .

٩) نقل ريفلين اسـم (خَوْلان)،[١٣٤] بالمقابل כְ׳לָאן ،[١٣٥] حيث أخطأ بإبدال حرف الواو مكان اللام .

١٠) نقـل ريفلين اسم (عُمَيانِس)،[١٣٦] بالمقابل עַם אֲנַס ،[١٣٧] فأخطأ في حذف الياء، مع خطأ في النطق .

١١) نقل ريفلين اسم (مارية القبطية).[١٣٨] بالمقابل מִרְיָם הקופטית ،[١٣٩] وهذا خلط في دلالة الاسم باعتبار أن المارية بتخفيف الياء تعني البقرة الفتية ، وبالتشديد : الملساء .[١٤٠]

١٢) نقـل ريفلين اسم (عبيد الله بن جحش)[١٤١] بالمقابل עבד אללה בן ג'חש،[١٤٢] فخلط بين عبد الله وبين عبيد الله والثانية للتصغير .

النتائج

* ونخلص من ذلك إلى أن :

١) تسيطر الروح الاستشراقية السلبية على المترجم أكثر من المنهج العلمي الموضوعي.

٢) كشفت الأخطاء اللغوية وسوء الفهم عن عدم قدرة المترجم على الإلمام بأدوات بحثه سواء التاريخية أو اللغوية بشكل دقيق.

٣) تدخل المترجم في النص لم يكن هدفه، كما زعم، التفسير والإيضاح، بل كان هدفه الأساسي الإساءة للسيرة ولصاحبها ولشخص الرسول ﷺ، وللإسلام بعامة؛ وذلك باعتبار المترجم هنا هو الذات الفاعلة التي يجب الإنصات إليها وقبول ما تقوله تحت ستار الموضوعية المزعومة الزائفة.

٤) إن ما أقدم عليه المترجم من تدخل بالتشويه في متن السيرة، رغم الجهد الكبير الذي بذله، يؤكد أن المستشرقين مازالوا حتى الآن في حاجة لمراجعة أنفسهم والبدء بحوار موضوعي مع الآخر، الذي يمثله الإسلام هنا، وذلك إذ أرادوا تحقيق نوع من التواصل الحضاري كما يرددون الآن في إعلامهم، خاصة وأن الصورة المشوهة عن الإسلام في الفكر الغربي بصفة عامة جاءت نتيجة لعدم التزامهم بالأمانة والدقة العلمية التي كثيراً ما يتشدقون بهما، ولعدم رجوعهم للمصادر الإسلامية العربية التي تخدم أبحاثهم بالرغم من معرفتهم بهذه اللغة وإتقان بعضهم لها.

٥) عمل المترجم على الحط من مكانة العرب والشعر العربي بما أسهب فيه من ذكر لمثالب الشعر والشعراء وهو ديوان العرب، بل واجتهد في نفي وجود حياة ثقافية لدي العرب قبل الإسلام

٦) ضرورة المراجعة الجادة لأعمال المستشرقين والإقدام على ترجمة السيرة وغيرها من المصادر الإسلامية إلى اللغة العبرية بجهد مسلم عربي للخروج عن دائرة الاستشراق ورؤيته السلبية للإسلام ولرسوله ﷺ.

٧) عدم الاعتداد بما يذكره كل مستشرق من دقة وموضوعية وإخضاع كل ما يكتب حتى ولو كان مدحاً في الإسلام للنقد العلمي حتى لا تكون محاولة من المستشرقين لدس السم في العسل.

الهوامش

(١) عامر الزناتي الجابري : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم دراسة لغوية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب – جامعة عين شمس ، ١٩٩٨ ، ص١ .

(٢) فوزي عطية محمد: علم الترجمة مدخل لغوي ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٦ ، ص٥ . عامر الزناتي الجابري: مرجع سابق، ص٣ . أبو يعرب المرزوقي: "الترجمة العلمية بما هي ظاهرة اجتماعية وفنية" ، بحث ضمن كتاب الترجمة ونظرياتها، بيت الحكمة، تونس، ١٩٨٩ ، ص٣٤ وما بعدها. رضاد حامد الجمل: "التنمية والترجمة من الفن إلى الصناعة" ، بحث ضمن ندوة الترجمة، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ص١٠٢ .

(٣) جورج مونان: المسائل النظرية في الترجمة ، ترجمة لطيف زيتوني ، دار المنتخب العربي ، بيروت، ١٩٩٤ ، ط١ ، ص٦٠ ، ٦١.

(٤) بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ، ١٩٨٦ ، ص١٢١ .

(٥) المرجع السابق : ص١٨٥ ، ١٨٦ . يوئيل يوسف عزيز: مبادئ الترجمة من الإنجليزية إلى العربية، بيت الموصل، العراق، ١٩٩٠ ، ص٨.

(٦) رضا حامد الجمل : مرجع سابق، ص ١٠١ . סלמאן מצאלחה : תרגום בצידי הדרך , הוצאת אוניברסיטת תל-אביב , גבעת חביבה , 1993 עמ' 12 .

(٧) د. فوزي عطية محمد : مرجع سابق، ص٦٢ ، ٩٢ . محمد عجينة : "نظريات الترجمة" ، بحث ضمن الترجمة ونظرياتها، مرجع سابق، ص٢٥٦ . عامر الزناتيالجابري : مرجع سابق، ص١٦ .

(٨) فوزي عطيةمحمد : مرجع سابق، ص٢٢.

(٩) عامر الزناتي الجابري: مرجع سابق، ص٣١ وما بعدها .

(١٠) المرجع السابق : ص٤١ وما بعدها .

(١١) Theodore Savory, The Art of Translation 1969, p. 26, 27.

(١٢) ثابت عيد: ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الألمانية بين كرم المستشرقين وجهود المسلمين، مجلة أكتوبر ، نوفمبر ١٩٩٥ ، ع٩٩٣ ، ص٤٢ .

(١٣) عامر الزناتي الجابري: مرجع سابق، ص٧٨.

(١٤) د. عماد الدين خليل : المستشرقون السيرة النبوية، (بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني مونتغمري وات)، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٩ ، ص٦ .

(١٥) المرجع السابق : ص١١ .

(١٦) האנציקלופדיה העברית , חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ ירושלים, תשל"ג, תל אביב, כ' 30 עמ' 1000 . יוסף יואל ריבלין : אלקוראן תרגום מערבית, הוצאת דביר, תשכ"ח , הדפסה שניה , עמ' vii-vi . كذا د. هشام فوزي عبد العزيز : (مدرسة الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية في القدس١٩٢٦–١٩٤٨ مقال، عالم الفكر ، مج ٢٦ ع١ يوليو / سبتمبر ١٩٩٧ ، ص٢٥٥ .

(١٧) د. هشام فوزي عبد العزيز : المرجع السابق ، ص٢٥٣.

(١٨) יוסף יואל ריבלין : שם . د. هشام فوزي عبد العزيز مرجع سابق ، ص ٢٥٣ ، ٢٥٥ .

(١٩) عامر الزناتي الجابري: إشكالية الترجمة لأوجه بلاغية في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم – دراسة نقدية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب – جامعة عين شمس ، ٢٠٠٤ .

(٢٠) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , הוצאת מצפה , תל-אביב , 1932 , חלק ראשון עמ' 9 .

(٢١) המקור שעבר , עמ' 5 .

(٢٢) המקור שעבר, עמ' 9 .
(٢٣) שם.
(٢٤) שם .
(٢٥) שם .
(٢٦) המקור שעבר, עמ' 10 .
(٢٧) שם.
(٢٨) د. عماد الدين خليل : مرجع سابق ، ص٦.
(٢٩) المرجع السابق : ص٧.
(٣٠) المرجع السابق، نفسه .
(٣١) المرجع السابق : ص٨.
(٣٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 6 .
(33) המקור שעבר , עמ' 5 .
(٣٤) המקור שעבר , עמ' 6 .
(٣٥) המקור שעבר, עמ' 6 ,7 . הערה מס' 1 .
(36) המקור שעבר, עמ'8 .
(٣٧) يوسف هوروفيتش ، المغازي الأولى ومؤلفوها ، ترجمة د. حسين نصار ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
(٣٨) دائرة المعارف الإسلامية مج ١٢ ، ص ٤٤٦ ، ٤٤٧ .
(٣٩) المرجع السابق : مج ١٢ ، ص٤٤٧ .
(٤٠) المرجع السابق : مج ١٢ ، ص٤٤٩ .
(٤١) د. نبيلة إبراهيم : السيرة النبوية بين التاريخ والخيال الشعبي ، عالم الفكر ، مج١٢ ، ع٤ ، الكويت، ١٩٨٢، ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ .
(٤٢) المرجع السابق ، ٣٣٥، ٣٣٦ .
(٤٣) السيرة النبوية لابن هشام: تحقيق مصطفى السقا وآخرون، دار المغنى، السعودية، ١٩٩٩ ، ط١ ، ص١٧٧ .
(٤٤) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 42 .
(٤٥) السيرة النبوية لابن هشام ، ص١٧٨ .
(٤٦) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם .
(٤٧) السيرة النبوية لابن هشام ، ص١٨٧ .
(٤٨) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 51 .
(٤٩) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢١٤.
(٥٠) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 20 , 61. السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٠١ .
(٥١) السيرة النبوية لابن هشام ، ص٢٢٨.
(٥٢) المرجع السابق ، نفسه.
(٥٣) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 67 .
(٥٤) המקור שעבר, עמ' 68 .
(٥٥) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٣٠١ .
(٥٦) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 93 .
(٥٧) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٤٠، ٢٤١ .
(٥٨) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 78 .

(٥٩) التلمود، أصله وتسلسله وآدابه ترجمة د. شمعون مويال تقديم د. ليلى أبو المجد مراجعة د. رشاد عبد الله الشايب – الدار الثقافية ص١، ط١ ٢٠٠٤م، ص١٠٨.
(٦٠) المرجع السابق، ص١٢٦.
(٦١) د. ليلى إبراهيم أبو المجد: "وكيف أصبح جبريل عليه السلام عدواً لليهود، دراسة في توالد التفاسير والمرويات اليهودية"، رسالة المشرق، مج١٤، ٢٠٠٤م، مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة ص٣٥.
(٦٢) المرجع السابق، ص٢١.
(٦٣) دائرة المعارف الإسلامية، مج ١٢، ص ٤٤٨.
(٦٤) المرجع السابق، مج ١٢، ص ٤٥٢.
(٦٥) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٤٨، יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 14.
(٦٦) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٥٠، ٥١ ـ יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם.
(٦٧) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם.
(٦٨) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٦٢.
(٦٩) السابق، ص ٢٢١.
(٧٠) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 64، ועוד.
(٧١) המקור שעבר, עמ' 41.
(٧٢) السيرة النبوية لابن هشام، ص ١٧٦ وما بعدها.
(٧٣) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 42.
(٧٤) السيرة النبوية لابن هشام، ص ١٧٨.
(٧٥) السابق: ص ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨ـ יוסף יואל ריבלין: חיי מוחמד, עמ' 36, 37.
(٧٦) המקור שעבר, עמ' 58.
(٧٧) السيرة النبوية لابن هشام، ص٢٠٨ (هامش ٢، ٣) ـ محمد حسين هيكل: حياة محمد، دار المعارف، ط١٩، ص ١٢٢.
(٧٨) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 59.
(٧٩) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٠٩.
(80) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 60.
(81) המקור שעבר , עמ' 64 , 65 , ועוד.
(٨٢) המקור שעבר , עמ' 65.
(٨٣) המקור שעבר , עמ' 66.
(٨٤) שם.
(٨٥) המקור שעבר, עמ' 65, 66. السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٢٢.
(٨٦) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٥٥، ٢٥٦.
(87) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 83.
(88) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٥٨.
(89) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 84.
(90) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٨٣، ٢٨٤، ٣١٠، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠. יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 92 , 100 , 101.
(٩١) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٣٦.
(٩٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 74.
(٩٣) السيرة النبوية لابن هشام، ص ٢٣٢.

(٩٤) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 71 , 72 .
(٩٥) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٠١ .
(٩٦) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 55 .
(٩٧) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٥٦ ، ١٥٧ .
(٩٨) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 32 .
(٩٩) המקור שעבר, עמ' 33 .
(١٠٠) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٥٧ .
(١٠١) السابق ، ص ٤٣ .
(١٠٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 15 .
(١٠٣) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٠١ ـ יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 20 .
(١٠٤) السابق ، ص ٢١٤ .
(١٠٥) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 61 .
(١٠٦) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢١٤ هامش ٢ .
(١٠٧) السابق ، ص ٢٤٩ .
(108) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 80 .
(109) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٥٣ .
(110) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 82 .
(١١١) الزمخشري : أساس البلاغة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر ، مايو ٢٠٠٣ ، ج ١ ، ص ١٧٣ (مادة ح س ر) . مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، ط٣ ، ج ١ ، ص ١٧٨ (مادة ح س ر) .
(112) אברהם אבן שושן : המלון העברי המרוכז , הוצאת קרית ספר , ירושלים, 1993 , ע' עצב , התעצב . דוד שגיב : מלון עברי – ערבי , הוצאת , שקן , ירושלים ותל אביב , 1990 , ע' עצב , התעצב .
(113) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 94 .
(114) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ .
(115) السابق ، ص ٦١٩ .
(١١٦) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 48 .
(١١٧) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٨٣ ، هامش ٣ .
(١١٨) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 49 .
(١١٩) המקור שעבר, עמ' 32 .
(١٢٠) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٥٧ .
(١٢١) السابق ، ص ٤٥ .
(١٢٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 45 .
(١٢٣) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٧٣ .
(١٢٤) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם .
(١٢٥) המקור שעבר , עמ' 46 .
(١٢٦) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٧٥ .
(١٢٧) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 47 .
(١٢٨) السابق ، ص ٣٤ ، המקור שעבר , עמ' 15 .
(١٢٩) السابق ، ص ٣٨ ، המקור שעבר , עמ' 18 .
(١٣٠) السابق ، ص ١٣٤ ، המקור שעבר , עמ' 24 .

(١٣١) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢١٧ .
(١٣٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 62 .
(١٣٣) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٢٩، המקור שעבר , עמ' 69 .
(١٣٤) السابق ، ص ١٠٣ .
(١٣٥) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 21 .
(١٣٦) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ١٠٣ .
(١٣٧) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , שם .
(١٣٨) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٠٩ .
(١٣٩) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 58 .
(١٤٠) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٣٤ ، هامش ٦ .
(١٤١) السيرة النبوية لابن هشام ، ص ٢٣٨، ٢٣٩ .
(١٤٢) יוסף יואל ריבלין : חיי מוחמד , עמ' 77 (مرتين) , עמ' 78 .

*****

المنظور الديني للصراع

في فتاوى الحاخامات اليهود

المنظور الديني للصراع على الأرض

في فتاوى الحاخامات اليهود

د.عمرو عبدالعلي علام*

مقدمة البحث

يلعب الحاخامات (*) اليهود؛ كممثلين للديانة اليهودية بطابعها الكهنوتي المغلق، دوراً مهماً ورئيسياً في تشكيل الوعي الديني والسياسي داخل المجتمع الإسرائيلي، فالحاخامات اليهود في كل مكان داخل المجتمع الإسرائيلي. . في المحكمة الشرعية، وفي دور العبادة، وفي الجيش، وفي الكنيست، يرفضون ويقررون ما يشاءون.

وثمة نظرة عابرة تجاه دور الحاخامات داخل المجتمع الإسرائيلي، تكشف لنا عن مدى الرعب الذي يتأجج في قلوب اليهود من فتاوى هؤلاء الحاخامات التي تعد أمراً واجب التنفيذ دون أدنى مناقشة أو اعتراض، لاسيما وأن من أهم وصايا اليهودية (اتخذ لنفسك حاخاماً)؛ وهو الأمر الذي استغله الحاخامات ونجحوا في زيادة عدد اليهود المتدينين بضم عشرات اليهود المأزومين نفسياً واجتماعياً إلى معسكرهم الديني، علاوة على دعواهم بزيادة النسل، حتى وصل عدد بعض الأسر اليهودية المتدينة إلى عشرة أو ثلاثة عشر فردا.

ويمكن القول، إن الحاخامات اليهود المتطرفين أقاموا دولة داخل دولة - إن صح التعبير - وتغلغلوا في شتى نواحي الحياة وفرضوا كلمتهم ، وعرضوا حياة المسئولين الإسرائيليين بما فيهم رئيس الوزراء للخطر . ومن هنا تبقى الفتاوى الخاصة بـ" أرض الميعاد" مسألة غاية في الخطورة، تشكل في النهاية إشكالية معقدة ومتشابكة من المنظور الديني للصراع، خاصة وقد اتخذ الحاخامات اليهود من فكرة "الوعد الالهي " بالأرض ذريعة من أجل دفع الإسرائيليين نحو التمسك بهذه الأرض التي وعدهم بها الرب حسب ادعائهم، واتخذت فتاواهم منحنى خطر تجاه التعامل مع الفلسطينيين أصحاب هذه الأرض بكل قسوة وعنف. ولم تكن رائحة القتل والهدم والتخريب التي تنبعث من فتاواهم مصدر رعب أو خوف بالنسبة للآخر (الفلسطيني) بقدر ما تمثله من كابوس ومظهر من المظاهر الصارخة التي تجتاح المجتمع الإسرائيلي وتشكل في النهاية تصعيداً يكمن وراءه خلفية عقائدية عنصرية .

* مدرس الأدب العبري الحديث والمعاصر - كلية الآداب / جامعة المنوفية.

لقد شكلت فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين وجدان النفسية الإسرائيلية المتدينة، وتعاظمت، إلى أن تخطت حدود المعقول، حينما تحدثت عن إهدار الدماء، حتى لليهودي، في سبيل المحافظة على (الأرض المقدسة) معتمدين في ذلك على بعض النصوص المقدسة التي يأمر فيها الرب بقتل النساء والأطفال وتخريب المرتفعات، مثلما جاء في بعض النصوص التوراتية.

وقد دار سجال واسع بين الحاخامات اليهود في إسرائيل حول مفهوم "تقديس الأرض"، حيث طالب الحاخام "عوبديا يوسيف" الزعيم الروحي لحركة "شاس" بالانسحاب من الأراضي المحتلة لإنقاذ حياة اليهود عملاً بمفهوم פיקוח נפש (بيكوح نيفش)، أي احترام حياة اليهود والمحافظة عليها، وقد أيده بعض الحاخامات في رأيه واقتبسوا من النصوص التوراتية ما يؤيد وجهة نظرهم: "أشهد عليكم اليوم السماء والأرض. قد جعلت قدامك الحياة والموت، البركة واللعنة، فاختر الحياة لكي تحيا أنت ونسلك" (التثنية ٣٠: ١٩). وقد عارضه بعض الحاخامات المتطرفين، وجاءوا بنصوص من العهد القديم لتخدم رؤيتهم: "كلم بني إسرائيل وقل لهم إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم وتمحون جميع تصاويرهم وتبيدون كل أصنامهم المسبوكة وتخربون جميع مرتفعاتهم" (العدد٣٣: ٥١_٥٢).

ونلاحظ هنا، أننا أمام موقفين، يتسم أحدهما بالتطرف والآخر بالاعتدال، وكلاهما وجدا في العهد القديم ما يخدم موقفهما. ورغم ذلك، فإن الأرض بالنسبة للحاخامات المتطرفين، هي المطلق، والحفاظ عليها يجب كل القيم الأخرى، ومنها حياة اليهود أنفسهم، وقد اقتنع الحاخام "عوبديا يوسيف" فيما بعد بهذا الموقف المتطرف وعدل عن موقفه وانضم إلى مبدأ "تقديس الأرض" والمحافظة عليها.

ومن هنا، تبقى فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين، من المنظور الديني للصراع، خطراً كبيراً على مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي من ناحية، والصراع الفلسطيني الإسرائيلي، من ناحية أخرى.

وثمة سؤال قد يطرح بشأن الحدود الفاصلة بين الحاخام المتطرف والحاخام المعتدل على المستويين الديني والسياسي.. وهو سؤال يمكن الإجابة عليه، إذا أدركنا أن التطرف نهج ديني يتسم بعلاقة وطيدة بين عقيدة المرء الأساسية وبين سلوكه السياسي الذي يسعى من خلاله تحقيق رؤيته الدينية التي يؤمن بها ولا يستطيع أن يساوم عليها. وهنا تبدو المعضلة الرئيسية بين السياسة وطبيعتها المتلونة والمتغيرة بتغير الظروف والأحداث، وبين الواقع الديني الذي يؤمن به المتطرف حين يمارس السياسة أو حتى حين يعلق عليها ويبدي رأيه فيها.

ومن هنا تكمن أيضاً خطورة التداخل بين الدين والسياسة فى دولة مثل إسرائيل، لأن الأحزاب الدينية أو حتى الجماعات المتطرفة تبنى ممارستها السياسية على مقتضيات لا تقبل المساومة أو التسوية، وهو أمر يتعارض تماماً مع طبيعة الممارسة السياسية ومع طبيعة الصراع العربى الإسرائيلى.

أما الاعتدال، فهو عكس كل ما سبق، فهو يأخذ من العقيدة الدينية ما يحافظ على حياة الإنسان ولا يدفع به نحو الهلاك، ويحاول أصحابه أن يحققوا التوازن بين الدين والسياسة؛ وهو ما يفعله حزب "ميماد" الدينى فى إسرائيل، والذى يعد رمانة الميزان بين القوى المختلفة فى الحكومة الإسرائيلية.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن هذا البحث سوف يركز على تناول الفتاوى الصادرة عن الحاخامات اليهود المتطرفين، الذين ينتمون إلى المؤسسة الحاخامية الرسمية فى إسرائيل، أو ممن ينتمون من حيث فتاواهم إلى رؤى اليمين الإسرائيلى المتطرف . . . وقد آثرنا أن نأتى بهذه الفتاوى المتطرفة والخاصة بالصراع على الأرض، بصرف النظر عن الإنتماءات الحزبية أو السياسية لهؤلاء الحاخامات. فقد وجدنا أن فتاواهم لا تعبر دائماً عن المبادئ العامة للحركة التى ينتمون إليها خاصة إذا كانت هذه المبادئ لا تتسم بالشدة فى مسائل المفاوضات والصراع على الأرض، شأنهم فى ذلك شأن الأحزاب الدينية التى تتلون سياساتها بطبيعة المرحلة السياسية التى تمر بها، أو بطبيعة المتطلبات التى تسعى الأحزاب الدينية لتأمينها حيث لا تدخر الحركات الدينية فى إسرائيل جهداً فى تأمين الميزانية اللازمة لتمويل مؤسساتها التعليمية والاجتماعية المنتشرة فى كافة المناطق، لذا فهى لا تتردد سياسياً فى الانضمام إلى أية حكومة توفر لها الميزانيات اللازمة للحفاظ على مؤسساتها المختلفة، وعلى الرغم من مشاركتها فى المؤسسات السياسية الرسمية، إلا أنها تنطلق فى مواقفها السياسية من ايديولوجيتها الدينية.

وعلى سبيل المثال، فقد صوت حزب "شاس" الدينى ضد اقتراح قدم فى الكنيست فى الثامن والعشرين من مارس ٢٠٠٥ يقترح عمل استفتاء عام حول خطة "فك الارتباط" قبل الإنسحاب من غزة، وذلك على الرغم من أن المبادئ الأساسية لحركة "شاس" تقر بضرورة عمل (استفتاء عام) قبل الإنسحاب من أى جزء بالأراضى المحتلة.

كما أن هذا البحث، سوف يركز أيضاً على الفتاوى الخاصة بالحاخامات المتطرفين فى إسرائيل ممن لا يرون حلاً للصراع على (الأرض المقدسة)، لاسيما وأن الأصوات المعتدلة فى إسرائيل ليس لها من القوة التى تحدثها أصوات الحاخامات المتطرفة التى تقر بمبدأ تقديس الأرض، وترفض الحوار أو التفاوض، لاسيما وأن ميزان القوى دوماً فى صالح الحاخامات المتطرفين الذين تؤثر فتاواهم وأقوالهم بكل قوة فى وجدان الشخصية اليهودية الإسرائيلية المتدينة غالباً والعلمانية أحياناً، خاصة وأنها تحمل تحذيراً وتهديداً فى آن واحد.

وهذا البحث، يحدد لنا تاريخياً، علاقة الحاخامات اليهود بالصهيونية والدولة ومدى نفوذ الحاخامات داخل المجتمع الإسرائيلي، واستخدام فكرة "الوعد الألهى" بالأرض؛ كمبرر لقتل (الآخر) الفلسطيني، في فتاوى الحاخامات اليهود، وموقف الحاخامات اليهود من الاتفاقيات المبرمة مع الفلسطينيين، وخاصة خطة "فك الارتباط" .. في محاولة لاستقراء مدى ما يمكن أن تصل إليه حلول الصراع في ظل مثل هذه الفتاوى الحاخامية التي تحرم ما تشاء وتهدر دماء من تشاء، وتعطي الفرصة للمماطلة في حل الصراع على الأرض .

وبناء على ما سبق تم تقسيم محاور هذا البحث على النحو التالي :

أولاً: علاقة الصهيونية والدولة بالحاخامات اليهود:

نظر المؤرخون اليهود؛ منذ البداية للحركة الصهيونية، على أنها حركة قومية علمانية، على غرار الحركات القومية الأوروبية، التي نشأت في القرن التاسع عشر. ولكنهم كانوا يدركون تماماً أن الأيديولوجية الصهيونية تفتقر إلى العديد من المقومات الأساسية للحركات القومية، مثل اللغة والأرض. ومن هنا صارت الأيديولوجية الصهيونية، إشكالية معقدة بالنسبة لبعض المؤرخين في كيفية تصنيفها بين سائر الأيديولوجيات، وتساءل الكثيرون، هل يمكن النظر إليها كأيديولوجية علمانية تختص بشئون اليهود فحسب وتحاول إخراجهم من مستنقع الدين واليهودية ؟ وهل يمكن ربط الصهيونية بالتاريخ العام لليهود وبتراثهم الديني أيضاً ؟ وهل هناك ثمة تعارض ما بين هذه الأيديولوجية كحركة علمانية وبين الدين اليهودي متمثلاً في الحاخامات اليهود؟ .

إنها تساؤلات أثارت، في بداية الأمر، نوعاً من الارتباك بين المؤرخين، وذلك قبل أن تستقل الصهيونية قطار اليهودية وتتبنى كثيراً من الاتجاهات السياسية والدينية والثقافية على كافة الأصعدة، وباختلاف روادها تجاه مناحي التقدم نحو تحقيق الهدف في إقامة وطن لشتات اليهود.

ويبقى السؤل: "هل يمكن النظر للحركة الصهيونية، على أنها حركة قومية تعبر عن الواقع السياسي لليهود ومتأثرة بالحركات القومية الأوروبية، التي نشأت بينها أم أنها حركة دينية نابعة من الفكر اليهودي، ومستمدة لأفكارها ونظرياتها من التراث اليهودي ؟"[1] .

ولما كانت الجماعات اليهودية تشكل مجموعة من الأقليات الإثنية المتناثرة عبر التاريخ، فإن تصادماً كان لابد من حدوثه، بين تلك الأيديولوجية كحركة علمانية وبين بعض الحاخامات اليهود آنذاك، ممن نظروا إلى هذه الأيديولوجية على أنها نوع من الزندقة والكفر، ورأوا أنها تعجل بنهاية اليهود، وأنها مخالفة لشريعة الرب .

أما البعض الآخر؛ فقد اعتبرها وسيلة أو آلة تمهد الأرض لقدوم المسيح المخلص، "فبعض اليهود يرفضون الصهيونية من منظور ديني، وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى قسمين: الارثوذوكس، الذين يعدون الحركة الصهيونية حركة علمانية، تجعل من اليهود أمة بالمعنى العرقي العلماني للكلمة، بما يتنافى مع تعاليم الدين اليهودي، التي تجعل اليهود شعباً، بالمعنى الديني، ترتبط هويته بمدى تنفيذه للأوامر والنواهي.. ويرى الأرثوذكس أن الصهيونية حركة مسيحانية زائفة تتحدى الإرادة الإلهية، فيما يسقط الاصلاحيون الجانبين الإثني والقومي ويجدون في الصهيونية دعوة إلى القبلية وضيق الأفق وحرفية التفسير"[٢].

غير أنه لا يمكن إنكار حقيقة معارضة الحاخامات اليهود لهذه الحركة لسببين: الأول، أنها تعجل بنهاية اليهود، كما روج البعض، مخالفة بذلك فكرة الخلاص المسيحاني، بدعوى أن الإله هو المسئول الأول عن خلاص شعبه وهلاك أعداء اليهود، والثاني، لأنها قد تخرق اتفاقية الاختيار بين الشعب اليهودي والإله الذي اصطفاهم واختارهم لتبليغ رسالته إلى البشرية فهم شعبه، وهو إلههم فقط.. وهي علاقة تتسم في جوهرها بالصفات الأخلاقية، حسب الشريعة اليهودية، أي أنهم لابد وأن يتحروا الصفات الأخلاقية واعتبارها أساساً في علاقتهم بالرب.

ولاعتبارات مثل هذه، كانت الحركة الصهيونية في نظر هؤلاء الحاخامات حركة علمانية تتدخل في أمور إلهية بحتة، وهي تخليص اليهود من الشتات، ومن ثم فمجاراتها هي مخالفة لشريعة الرب وخرق لاتفاق أخلاقي بين الرب واليهود.

وقد أدرك الزعيم الصهيوني، تيودور هرتسل، خصوصية هذه العلاقة، وإمكانية أن يشكل هؤلاء الحاخامات حجر عثرة، أمام تحقيق مبادىء الصهيونية العلمانية، وبدأ بمغازلة هؤلاء الحاخامات، "واستطاع بفضل مقولته الشهيرة (الصهيونية هي العودة إلى اليهودية قبل العودة إلى دولة اليهود) أن يحقق لنفسه مكانة داخل المعسكر المتدين الذي رحب برؤية الزعيم المندمج في غير اليهود، وهو يعود إلى شعبه ويمد ذراعه إلى الشريعة... ومع هذا، فلم يخاطب هرتسل اليهودية وفق المفهوم الروحاني أو الديني، بل كان يسعى إلى ما يمكن أن نسميه (اتفاق قومي)، أي الاستعداد للاعتراف بإطار قومي عام رغم الاختلافات في المعتقدات وفي الآراء"[٣].

ويعلق شموئيل الموج، على مجهودات هرتسل في تقريب الحاخامات الصهيونيين إلى الصهيونية دون تسليمهم قيادة الحركة وعلاقته بهم، بقوله: "برزت هذه العلاقة بما حدث في المؤتمر الصهيوني الأول، حيث أقبل عدد من الحاخامات على هرتسل لسبر غوره، ولكنهم خرجوا من المقابلة مسرورين ومرتاحي البال. وعندما سئلوا عن سبب هذا السرور من جانبهم، قالوا بأن هرتسل أبلغهم أنه لا يعتزم مراعاة التقاليد اليهودية. لماذا إذن هذا السرور؟ قالوا: إذا لم تكن لدى هرتسل الرغبة في

مراعاة التقاليد اليهودية، فإن هذا يعنى أنه لا يريد أن ينظر إليه أحد على أنه (المسيح المخلص)، بل يريد أن ينظروا إليه على أساس أنه مجرد زعيم لحركة سياسية. وهدأت نفوس الحاخامات"[٤].

وفي حقيقة الأمر لم يكن موقف هرتسل تجاه الحاخامات اليهود موقف خوف أو ضعف بقدر ما كان حنكة سياسية، "حيث تلقفت الصهيونية السياسية الأفكار الدينية اليهودية ووجدت في مكوناتها أداة مهمة وفاعله لشحن وتعبئة قطاعات مؤثرة من اليهود المتدينين، خدمة لأهدافها السياسية، وتحقيقاً لمطامعها الاستراتيجية، فليس هناك ما هو أكثر تأثيراً في النفس المكلومة، ولا أشد وقعاً في الأرواح المعذبة والمهانة على مدى قرون وقرون من التلويح بالمهمة الملقاة على عاتقهم، وبفكرة (الخلاص) و(العودة) إلى أرض (اللبن والعسل) والبلاد الموعودة التي وهبها الرب لهم"[٥].

وعلى الرغم من المواقف السلبية المعروفة، التي اتخذها القادة الصهاينة الكبار ابتداء من هرتسل وحتى بن جوريون، من الدين اليهودي والحاخامات اليهود، فهم لا يؤمنون به ولا بمضامينه العقائدية، إلا أنهم نجحوا في استغلاله أفضل استغلال وأدركوا أهمية وحيوية العنصر الديني الكامن في النفس اليهودية عبر سنوات طويلة من الشتات، واستطاعوا مخاطبة مشاعر اليهود ومداعبة أحاسيس الحاخامات.

فمن وجهة نظر بن جوريون، العقيدة اليهودية هي "التعبير القومي" الذي يمكن من خلاله أن تتطلع الجماعات اليهودية إلى تحقيق غاياتها القومية..

"إذن كان بن جوريون يرى أن الدين اليهودي وظيفة، عليه القيام بتأديتها وكفى، وهو ما عبر عنه بوضوح عندما قال: (إن الدين هو وسيلة مواصلات فقط، ولذلك يجب أن نبقى فيها بعض الوقت، لا كل الوقت). ولم يكن يرتاح للحاخامات، فكان يقول: (إن حياة اليهود لو تركت لحاخامات اليهود لظلوا حتى الآن كلاباً ضالة في كل مكان يضربهم الناس بالأقدام، ويحتمي اليهود من أقدام الأغلبية الساحقة لهم في كل مكان بأحلام العودة إلى أرض الميعاد والأجداد، وانتظار المسيح، الذي سيهبط عليهم من السماء لينقذهم ويقوم لهم بالعمل، بينما هم يصلون الفجر والعشاء، ويبكون ليلاً ونهاراً"[٦].

وهكذا، فبعد أن رفض الحاخامات، في البداية، استخدام الدين اليهودي ضمن المبادئ الأساسية للحركة الصهيونية حل القبول محل الرفض، والتقت مصالح الجانبين بعدما اضطلع الحاخامات بدور فاعل داخل الحركة الصهيونية فيما عرف بالصهيونية الدينية، وباتت النصوص المقرائية التي تتحدث عن الوعد الإلهي بالأرض _أرض فلسطين_ والتي استخدمت في طليعة الشعارات الصهيونية، من أبرز الأمور التي ابتهج لها بعض الحاخامات اليهود واقتنعوا بها ورددوها بين مريديهم، وأكدوا على أن الفلسفة الصهيونية لا يمكن أن تقوم بمنأى عن الدين الموسوي الذي أصبح عماد الحركة الصهيونية العلمانية.

وقبيل قيام دولة إسرائيل دار خلاف شديد بين القيادات الصهيونية حول ماهية الدور الذى يمكن أن تلعبه القوى الدينية المختلفة بعد قيام الدولة، وبرز اتجاهان رئيسيان:

اتجاه يخشى من عواقب مشاركة الحاخامات فى السلطة، ويرى فى ذلك ارتداداً نحو الرجعية والتخلف والماضى السحيق الذى لابد والخلاص منه.

اتجاه يؤمن بدور ما للحركات الدينية وحاخاماتها، دور لا يقود للمجتمع، ولكن يسهم فى حشده خلف الأهداف الصهيونية وبرامجها. وكان بن جوريون من أنصار هذا الاتجاه.

وفى عام ١٩٤٧ أرسل بن جوريون خطاباً إلى حركة "أجودت يسرائيل" أوضح فيه، تعهد قيادة الحركة الصهيونية بمجموعة من الإلتزامات تجاه مطالب الأحزاب الدينية وهو ما عرف باتفاقية "الوضع الراهن" statuus que (٧) من أهمها:

تحديد يوم السبت باعتباره يوم راحة فى قوانين الدولة.

اعتراف الدولة بالقضاء الدينى فى الأحوال الشخصية وطبقاً للهالاخاه.

الاعتراف بمنظومة التعليم الدينى المستقل ذاتياً.

تشرع الدولة قوانين تستمد من الشريعة الدينية.

إعطاء دور فاعل للحاخامات بتحديد صلاحيات تشكيل المؤسسة الحاخامية التى تدعمها الدولة مادياً.

"وقد كانت هذه هى مبادئ الوضع الراهن التى رافقت كل الاتفاقيات الائتلافية الصهيونية (منذ عام ١٩٥٥) والتى وقعت بين حزب الماباى والأحزاب الدينية، وبعد ذلك بين حزب الليكود والأحزاب الدينية فى الأتفاق الائتلافى عام ١٩٧٧، عام الانقلاب السياسى الكبير، حيث خصصت معظم بنود الاتفاقية لتوضيح الوضع الراهن"(٨).

ومع البدايات الأولى لقيام دولة إسرائيل، كانت القوى والأحزاب الدينية المختلفة فى منأى عن لعبة السياسة، فقد كان جل اهتماماتها فى المحافظة على الشريعة اليهودية، وكانت مطالبها ترتكز إلى النواحى ذات الطبيعة الدينية فحسب، مثل مطلبها بزيادة ودعم عدد من المدارس الدينية، أو التدقيق فى الالتزام بقدسية يوم السبت، أو المطالبة بتخصيص شواطئ خاصة لليهود المتدينين، وما إلى ذلك من الأمور الدينية البحتة، حتى حدث الانقلاب الخطير فى توجهات هذه القوى الدينية بعد حرب يونيو ١٩٦٧ واحتلال إسرائيل لمساحات كبيرة من الأراضى العربية، "وقفزت هذه القوى من مجرد (شريك متواضع) فى الحكومة إلى (عامل مهم) فى تشكيلها، ثم إلى (عامل حاسم) فى تقرير إلى من

تذهب السلطة و إلى أين تتجه ؟ وتطورت مطالبها إلى قضايا ذات طابع استراتيجى تمس صلب التوجهات الأساسية للدولة . . . مثل الأرض المحتلة وحدود التفاوض بشأنها ، واتفاقيات السلام مع العرب أو السلطة الفلسطينية ، وغيرها من القضايا ذات الطبيعة السياسية الإستراتيجية الحساسة "[9]. ولنا أن نتصور مدى النشوة الدينية التى عاشها الحاخامات اليهود بعد حرب ١٩٦٧ ، فقد أرجعوا هذا الانتصار إلى (معجزة إلهية) ونظروا إلى هذه الأرض على أنها (أرض محررة) من يفرط فيها يعد خائناً وجب قتله .

وهكذا، دخلت الأحزاب الدينية حلبة السياسة ، وأصبحت بمثابة رمانة الميزان التى تحافظ على توازن الحكومة أو سقوطها . وتحتل بعض الأحزاب الدينية فى إسرائيل عدداً كبيراً من المقاعد داخل الكنيست الحالى (السادسة عشر) ، حيث هناك ثلاثة مقاعد فى الكنيست لحزب "أجودات يسرائيل" ، ومقعدان لـ "ديجل هاتوراه" ، وستة مقاعد للمفدال (الحزب الدينى القومى) ، وأحد عشر مقعداً لحزب "شاس" ويتحد حزب "ميماد" مع "حزب العمل" بتسعة عشر مقعداً .

وتلعب الأحزاب الدينية فى إسرائيل دوراً فاعلاً داخل الكنيست الإسرائيلى وتمسك بخيوط اللعبة السياسية مع الأحزاب الأخرى التى تحاول أن تستقطب الأحزاب الدينية إليها بما يضمن استمراريتها ونجاح سياستها داخل الكنيست ، وتستغل الأحزاب الدينية هذا "التدليل السياسى" ، إن صح التعبير ، وتعمل على تحقيق مصالحها وتأمين ميزانيتها اللازمة لتمويل مشاريعها الدينية وكافة نشاطاتها الأخرى .

ثانياً: مفهوم الوعد الإلهى بين العهد القديم وفتاوى الحاخامات اليهود:

(أ) مفهوم الوعد الإلهى فى العهد القديم:

يرجع ادعاء الحاخامات المتطرفين بالحق الدينى لليهود فى أرض فلسطين إلى فكرة الوعد الإلهى لليهود بتخصيص هذه الأرض لهم وفقاً لما جاء فى العهد القديم من وعود .

"ويتلخص مضمون هذه الفكرة فى أن الآباء الإسرائيليين ، ابتداء من آدم إلى نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف ، قد تلقوا وعوداً إلهية ، وأن التاريخ الإسرائيلى اللاحق يعتبر المسرح الذى تحققت عليه هذه الوعود . . . وقد تمت عملية ربط التاريخ اليهودى الحديث بالماضى من خلال التأكيد على تكرار هذه الوعود بتكرار العهد المعطى لموسى مع عدد من الآباء السابقين ، ومن أهمهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب ، بل العودة بفكرة العهد إلى نوح وآدم حتى يصبح التاريخ اليهودى وحدة واحدة لا تتجزأ "[10].

وتتضح فكرة الوعد الإلهي مع إبراهيم في سفر التكوين، حيث يقول الرب لإبراهيم في الإصحاح الثاني عشر: "وقال الرب لابرام: اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك" (التكوين، إص ١٢ : ١). ويتم التأكيد على هذا الوعد في الإصحاح الخامس عشر من نفس السفر: " وقال له أنا الرب الذى أخرجك من أور الكلدانيين، ليعطيك هذه الأرض لترثها" (التكوين، إص ١٥ : ٧)، " لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات" (التكوين، إص ١٥ : ١٨)، وهذه الفقرة محور خلاف كبير بين بعض الحاخامات اليهود في مسألة حدود الأرض كما جاءت في العهد القديم، وهو ما سنراه فيما بعد.

ويتكرر هذا الوعد مع إبراهيم في الإصحاح السابع عشر أيضاً من هذا السفر، حيث كان إبراهيم يبلغ من العمر تسعاً وتسعين عاما، فظهر له الرب، وأمره بالسير أمامه ليقيم معه عهداً، وقد أسماه الرب إبراهيم بعد أن كان يدعى أبرام، ثم وعده بأرض كنعان ملكاً أبدياً له: " وأقيم عهدى بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً. لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك. وأعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً" (التكوين أص ١٧ : ٧-٨)

وفي الإصحاح السادس والعشرين من نفس السفر، يؤكد مدون هذه النصوص على ذلك الوعد الإلهي، حيث يتجدد العهد مع إسحاق: " فظهر له الرب في تلك الليلة وقال أنا إله إبراهيم أبيك. لا تخف، لأني معك وأباركك وأكثر نسلك، من أجل إبراهيم عبدى" (التكوين إص ٢٦ : ٢٤).

ويأتي مدون العهد القديم بتلك الفقرة للتأكيد على الوعد الذى قطعه الرب مع عبده إبراهيم حسبما جاء في الرواية التوراتية، وذلك بعد أن زرع إسحاق في أرض كنعان فأصاب وصار له كثير من الغنم والمواشي وحسده الفلسطينيون على ذلك.

وفي الإصحاح الخامس والثلاثين من سفر التكوين يظهر الرب أيضاً ليعقوب؛ وهو في طريقه من فدان أرام ويباركه، وبعد أن أسماه الرب إسرائيل بدلاً من يعقوب يجدد العهد معه ويمنحه أرض أجداده، كما ذهب مدون تلك النصوص: " والأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحاق لك أعطيتها. ولنسلك من بعدك أعطى الأرض" (التكوين ٣٥ : ١٢).

وفي محاولة للتأكيد على هذا الوعد الإلهي، يتكرر العهد مع موسى في الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر العدد: " وكلم الرب موسى في عربات موآب على أردن أريحا قائلاً كلم بني إسرائيل وقل لهم إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان" (العدد، إص ٣٣: ٥٠ – ٥١).

وهكذا، يتم التأكيد على هذا الوعد من خلال تكراره مع كل الآباء الإسرائيليين، و المثير للدهشة هنا هو تكرار هذه الوعود بنفس الصيغة والأسلوب، وكأنها محاولة من مدون العهد القديم للتأكيد على هذا الوعد بتلك الأرض، "وربما نلاحظ، أيضاً ذلك التقارب الشديد في الألفاظ

المستخدمة فى هذه العهود المتكررة على الرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بين كل أب من هؤلاء الآباء. وهذا يدل على أن هذه الصيغ المتكررة للعهد إنما وضعت جميعها بيد كاتب واحد. ويظن بعض الدارسين، أنه موسى، بينما يظن آخرون، أنها من نتاج عصر النبوة فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد "[11].

كما أن تكرار هذه الوعود مع آباء بنى إسرائيل قد يشير أيضاً إلى عدم أحقيتهم بهذه الأرض، وهو ما جعل مدون العهد القديم يلجأ إلى حيلة الوعد الإلهى، وأكد عليه مراراً وتكراراً فى محاولة لإعطائه شرعية دينية، ظناً منه بأن التكرار يفيد التأكيد على تلك الشرعية، ولكنه بهذه الصيغة أفاد الشك والريبة.

وقد ارتبط تنفيذ هذا العهد أيضاً، بعمليات قتل وتخريب وتشريد، كما جاء فى العهد القديم وهو الأمر الذى يستلهمه الحاخامات اليهود المتطرفين فى وقتنا الحالى فى فتاوى التعامل مع (الأرض المقدسة). ومما يثير الدهشة والشك، هو أن هذه العمليات تتم بأمر من الرب ذاته، فحين كلم الرب موسى ـ كما ذهب مدون العهد القديم – أمره بطرد سكان كنعان وقتلهم، "فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم وتمحون جميع تصاويرهم وتبيدون كل أصنامهم المسبوكة وتخربون جميع مرتفعاتهم، تملكون الأرض وتسكنون فيها، لأنى قد أعطيتكم الأرض لكى تملكوها" (العدد إص ٣٣ : ٥٢).

ولم يقف الأمر عند الطرد والتخريب فقط، بل امتد إلى قتل النساء والأطفال، مثلما جاء فى سفر العدد، "فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال، وكل امرأة عرفت رجلاً بمضاجعة ذكر اقتلوها" (العدد إص ٣١ : ١٧)

وهكذا، يبدو مدونو العهد القديم وكأنهم يدفعون بيهوه لأن يكون وراء هذا العنف والقسوة والتشدد، وقد حملوه بكل التبعات، فغدا الحقد حقده، والعدوان عدوانه، الذى يخطط له ويحث على تنفيذه دون رحمة أو رأفة لا بالنساء ولا بالأطفال ولا بالشيوخ الكبار.

وفى حقيقة الأمر، تمثل هذه الأمور مسألة غاية فى الخطورة حينما يستخدمها الحاخامات اليهود المتطرفين فى فتاواهم الخاصة بالأرض الموعودة؛ لاسيما وأنها نصوص مقدسة لا تقبل المناقشة أو الاعتراض، حسبما يروجون بين مريديهم. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن هذه القوانين الخاصة بأسلوب التعامل مع سكان هذه الأرض "يتسلمها القادة الإسرائيليون كمصدر وحى، وكشريعة مقدسة لاستئناف البعث الإسرائيلى فى فلسطين، على أساس أن كل جريمة تصبح شرعية وقانونية من أجل تحقيق وعد الرب "[12]. خاصة وأن "الوعد الإلهى" لدى الحاخامات اليهود المتطرفين يعد مقياساً

لدرجة إيمان الشعب اليهودى، فإيمانهم يقوم على الميثاق أو العهد الدينى بين الرب وشعبه، فهذا الشعب، يستمر فقط فى حالة المحافظة على هذا العهد الذى يبرهن على مدى الإخلاص والإيمان.

ويعد سفر التثنية، من أهم المصادر، التى يستند إليها الحاخامات اليهود المتطرفين فى مسألة أسلوب تحقيق هذا الوعد الإلهى، الذى منحهم تلك الأرض من خلال الاستيلاء على المدن وسفك الدماء لأهل البلاد. ويتحدث الإصحاح العشرون من هذا السفر عن كيفية التسخير والاستبداد لأهل البلاد، وفى حالة الرفض "فاضرب جميع ذكورها بحد السيف". (التثنية، ٢٠ : ١٣).

ويمضى الإصحاح العشرون من هذا السفر فى الحديث الإلهى عن كيفية محاربة الأعداء والاستيلاء على المدن وأسلوب التعامل مع أهل البلاد. إنها قوانين الحرب التى أشتمل عليها سفر التثنية من الإصحاح العشرين وحتى الرابع والعشرين، والتى يرتكز إليها الحاخامات اليهود المتطرفين فى استصدار فتاواهم، كما سنرى فيما بعد، والتى تغلف دائماً بمثل هذه النصوص حتى تأخذ نوعاً من القدسية والشرعية الدينية التى لا تقبل الشك أو الاعتراض.

وفى حقيقة الأمر، تثير عملية ربط هذا الوعد بالقتل والطرد والإبادة نوعاً من الشك أو الافتراء على الذات الإلهية، فمن غير المعقول أن يوحى الرب لنبى من أنبيائه بالقتل وسفك الدماء والتخريب بهذه العنصرية والدموية. حتى وإن كان الهدف من وراء ذلك "تقديس الأرض" لتصبح "أرض الرب" أو "الأرض المختارة" للشعب المختار أو "الأرض المقدسة" التى تفوق فى قدسيتها أية أرض أخرى لارتباطها بالشعب المختار تارة، ولأن الرب يسكنها تارة أخرى، كما جاء فى المزمور (٩ : ١١) "رنموا للرب الساكن فى صهيون".

كما أن التوراة تحدثت أيضاً عن أرض فلسطين كأرض غربة بالنسبة إلى آل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، حيث تحدثت عنهم بصفتهم غرباء ووافدين على فلسطين (التكوين ١٧ : ٨) وهو تناقض وقع فيه مدون العهد القديم، لأن التوراة تعترف بأن الرب نفسه نقض هذا العهد حين عاقب اليهود، "ففى سيناء عقد يهوه عهداً مع إسرائيل. وهذا العهد هو من فعل يهوه فهو اختار إسرائيل ودخل معها فى علاقة وطيدة من خلال العهد وتحت حمايته الخاصة، وقطع العهد من جانبهم له عواقبه التاريخية فى رأى الأنبياء والمؤرخين. فبنو إسرائيل لم يعيشوا حسب شروط العهد ولم ينفذوا الوصايا، بل لم يقبلوا يهوه إلها واحداً بل عبدوا آلهة أخرى، ولهذا فقد قرر يهوه عقابهم عن طريق تسليط الشعوب الأخرى عليهم"(١٣).

ولأن قطع العهد يعنى عقاباً من يهوه، حسب المفهوم الدينى لهذا العهد، فإن المحافظة على هذه الأرض تعنى التحرك نحو تحقيق الوعد والمحافظة عليه. لذا، يروج الحاخامات اليهود المتطرفين لفكرة الوعد ويستصدرون فتاواهم من هذه الفكرة ويرهبون بها من يحاول الحيد عنها، على اعتبار أنها وثيقة

ربانية لا تقبل الجدل أو الشك، على الرغم من التناقضات الكبيرة التى وقع فيها مدون العهد القديم أثناء تأكيده على هذا العهد فى مبالغة كبيرة وواضحة تشير إلى الشك أكثر منها إلى اليقين.

وهو أمر يؤكد عليه سيد القمنى فى كتابه (إسرائيل-التوراة-التاريخ-التضليل) بقوله: "إن التناقضات التى ينطوى عليها العهد القديم، يمكن أن تؤلف وحدها كتاباً قائماً بذاته، لا يقل حجماً عن الكتاب المقدس ذاته، لو أردنا أن نجمعها فى مدون واحد، وهذا بحد ذاته كفيل بنزع الثقة عن التوراة وأخبارها منذ البدء، وحتى الأحداث التى ترويها، كوقائع حدثت فى القرن التاسع قبل الميلاد على الأقل، ففى التوراة مبالغات لا يمكن قبولها إطلاقاً وهى أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ الصادق"(١٤).

(٣) فكرة الوعد الإلهى كمصدر لفتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين:

اتخذ الحاخامات اليهود المتطرفين من الوعد الإلهى حجة من أجل دفع الإسرائيليين نحو التمسك بهذه الأرض التى وعدهم بها الرب حسب ادعائهم، وأحاطوا فتاواهم بنوع من القدسية والتهديد فى آن واحد، بحيث لا تقبل المراجعة أو النقد؛ فهى أمر واجب التنفيذ فحسب، واتخذت فتاواهم منحنى خطراً تجاه التعامل مع الآخر (الفلسطينى) صاحب هذه الأرض بكل قسوة وعنف؛ وأصبحت عمليات القتل والهدم والتخريب، وكأنها طقس من الطقوس البدائية التى عادت لتقدم قرباناً للرب طمعاً فى إرضائه، وربما يبين لنا حادث مقتل رئيس الوزراء الإسرائيلى السابق إسحاق رابين مدى خطورة الدور الذى يلعبه الحاخامات اليهود المتطرفين حيث كشفت التحقيقات التى أجريت مع "ييجال عامير" قاتل رابين أنه قتل رئيس الوزراء بناء على فتوى من أحد الحاخامات المتطرفين أبيح فيها إهدار دم رابين، لأنه كان ينوى التخلى عن الأرض الموعودة بموجب اتفاق مع الفلسطينيين.

إن قدسية الأرض لدى الحاخامات اليهود المتطرفين تعد عقيدة لا يمكن أن تتزعزع، فعلى سبيل المثال، "أعلن الحاخام العسكرى الإسرائيلى موشيه جورن أن الحروب الثلاثة التى جرت بين إسرائيل والعرب خلال السنوات ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، هى فى منزلة (الحرب المقدسة)، فأولها لتحرير أرض إسرائيل، والثانية لاستمرار دولة إسرائيل، أما الثالثة فقد كانت لتحقيق نبوءات أنبياء إسرائيل"(١٥).

وبنظرة عابرة على فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين الخاصة بالأرض، يتكشف لنا مدى خطورة هذه الفتاوى، لاسيما أنهم يستندون فى فتاواهم إلى ما ورد على لسان الرب، الذى من المفترض أن تكون كلماته موضع التنفيذ الدائم، فهذه الأرض هى أرض مقدسة وعدهم الرب بها ولا يمكن التفريط فيها تحت أى مسمى أو اتفاق.

ويذهب "إسحاق نسيم" حاخام إسرائيل الأكبر السابق، إلى أن " أرض إسرائيل هى الميراث المقدس لدى كل يهودى، ولا تملك أية سلطة دنيوية أو دينية على نقض هذا الدعاء أو التقليل من شأنه"[16].

ويمتد هذا التعصب الدينى إلى أن بعض الحاخامات اليهود المتطرفين لا يعترفون بوجود أراض عربية، ويستندون فى ذلك إلى ما ورد فى التوراة على أنها تراث الآباء إسحاق ويعقوب، حيث يقول الحاخام يهودا كوك الابن: "إن هذه البلاد لنا، ولا توجد هنا أية مناطق عربية أو أرض عربية، بل أرض إسرائيل. تراث الآباء الخالد، وهى _فى جميع حدودها الواردة فى التوراة _ تابعة للحكم الإسرائيلى" [17]. وهو نفس الاتجاه الذى تتبناه حركة "جوش ايمونيم" (كتلة الإيمان) التى تدعو إلى ضم كل الأراضى العربية والمحافظة على تراث الآباء الخالد الذى وعد به الرب أبناء إسحاق ويعقوب.

ويعتمد الحلم الاستيطانى لدى الحاخامات اليهود المتطرفين، على توسيع نطاق الاحتلال أى توسيع نطاق مملكة إسرائيل حتى الحدود الموعودة فى العهد، الذى قطعه الرب مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب، ظناً منهم بأن توسيع الاستيطان يعنى المحافظة على العهد، والتقاعس عنه يعنى مخالفة العهد. وقد كتبت لجنة حاخامات الضفة الغربية وقطاع غزة تقول: "لا يجوز أن يقوم المؤمن اليهودى بأى دور فى خيانة الوعد الإلهى المكتوب فى توراتنا، الذى وعد فيه اليهود بأرض إسرائيل. . . وقد كتب الحاخام دافيد شفيتس أحد كتاب حركة (زعامة يهودية)، إنه لا مجال للتفاوض بشأن الحفاظ على العهد الذى تلقاه أبونا إبراهيم من الرب، فهذا (إرث شعب إسرائيل)"[18].

ويقول "موتى كربل" فى كتابه الثورة العقائدية: "ينظر الوعى العقائدى إلى حدود أرض إسرائيل على أنها حدود الوعد الإلهى الواسعة"[19]. كما يقول" هليل فايس" فى كتابه (الطريق القويم): "إن هدف النضال المسلح هو إقامة دولة يهودية على كل أرض يتم تحريرها من نهر الفرات إلى نهر مصر"[20].

وفى سؤال مباشر للحاخام الإسرائيلى "زلمان ملاميد" عن موقف الشريعة اليهودية من التوسع فى الأراضى الفلسطينية أجاب قائلاً: "إننا إذا تواجدنا فى كل مكان فإننا سنحول، بصورة كبيرة، من قدرتهم على الضرر بنا. فطبقاً للشريعة اليهودية، يحظر علينا أن نفرط فى السيطرة على كل أرض إسرائيل، لأننا مأمورون بوراثة هذه الأرض كلها وعدم إعطائها للغرباء"[21].

وتعقيباً على قول اليساريين الإسرائيليين، بأن الاحتلال مدمر وعواقبه وخيمة، يقول الحاخام شارلو: "اليسار على حق فى أن الاحتلال المستمر لسكان معاديين يعقد الموقف، ولكن اليسار يدعو للتنازل عن أرض إسرائيل؛ وهو أمر مرفوض، فلا يستطيع أحد أن يقول إنه إذا كان للحب جوانب

سلبية، فيجب أن نتنازل عنه. إننا يجب أن نستمر فى الاستيطان فى أرض إسرائيل، ومع ذلك يجب ألا نتجاهل المخاطر وأن نواجهها"[٢٢].

وفى حقيقة الأمر تنبع خطورة هذه الفتاوى فى التأثير على بعض الجنود والضباط الإسرائيليين الذين يعتبرونها نوعاً من الأوامر الشرعية الأخلاقية واجبة الطاعة والتنفيذ فى الحياة اليومية بالمناطق المحتلة، ومن ثم فإن هذه الشرعية تعنى أن المواجهة بين إسرائيل والفلسطينيين ليست صراعاً سياسياً يمكن حله عن طريق التسوية السياسية، بل هى حرب إلهيه أبدية، حرب الرب ضد شعب العماليق.

وتنبع خطورة هذه الفتاوى أيضاً من أن أقوال هؤلاء الحاخامات تغلق الطريق أمام الحوار والتفاوض، وبالتدقيق فى هذه الفتاوى يتضح أنه لم ترد أية إشارة فى أقوالهم بأن هناك طريقاً آخر لإدارة الصراع، ولو بالحوار، على سبيل المثال. ومع ذلك فإن التجاهل التام للجوانب العامة للصراع يجعل من فتاوى رجال الدين اليهودى بياناً متعصباً بلا مضمون أو عدل.

ويحذر بعض المفكرين الإسرائيليين من خطورة هذه الفتاوى المتعصبة، فتحت عنوان (مخاطر فى تصريحات رجال الدين) كتبت هيئة تحرير صحيفة "هاآرتس" تقول: "لقد شهد الموقف التوراتى تجاه شعب العماليق تحولاً حاداً طوال آلاف السنين من التفاسير والشروح التى تم خلالها بلورة أسس الديانة والثقافة اليهودية. وللأسف الشديد أن الحاخامية الرسمية والزعامة الدينية لحركة الاستيطان سيطرت على الحوار الإسرائيلى. وتحاول هذه العناصر منذ سنوات إعادة دولة إسرائيل العصرية _ التى تواجه تحديات سياسية وعسكرية معقدة _ إلى التفسير الموروث ذى البعد الواحد للرواية التوراتية. فهم يجندون المصادر الدينية وحاخامات إسرائيل بأجيالهم المختلفة لخدمة نظرية قومية ضيقة الأفق، غير متسامحة ومدمرة"[٢٣].

وفى مقابل هذه التحذيرات من خطورة فتاوى الحاخامات اليهود المتطرفين، يعضد مفكرون آخرون من موقف رجال الدين تجاه مفهوم الأرض من المنظور الدينى للصراع، فقد علق البروفيسور الإسرائيلى "يهودا تسوريف" على هذا المفهوم قائلاً: " إن حماية وحدة أراضى البلاد هى الاختبار الفعلى لقدرة الشعب اليهودى على تحقيق الهدف من وجوده كما ورد فى العهد القديم. وإذا نجح الشعب اليهودى فى ظل ضغوط الواقع فى تحقيق سيادته على الأرض الموعودة، فمن المؤكد سيكون قادراً على تبنى كل المبادئ الأخلاقية الواردة فى العهد القديم على المستوى القومى، والجماعى، والفردى. وفى مقابل هذا، فإن فشل الشعب اليهودى فى تحقيق وحدة أراضى البلاد سيثبت أن الاستعداد القومى لتنفيذ تعاليم التوراة مشروط بموافقة شعوب العالم"[٢٤].

وقد كتب الحاخام "يوناثان بلاس" مدير برنامج تعليم الحاخامات المخصص لخريجى المدارس الدينية القومية فى إسرائيل يقول: "إن التخلى عن جزء من الأرض اليهودية أمر يؤسف له... لأن

ذلك يتعارض مع الضرورات التوحيدية اليهودية المرتبطة دون تنازل بإعادة السيادة اليهودية على أرض الميعاد. وهذه الرواية الأخلاقية هي التي خانها رابين وبيرتس باستخفاف، من خلال رغبتهما في الوصول إلى التطبيع والاعتراف العالمي، وذلك في محاولة فاشلة ويائسة للهروب من الصراعات والالتزامات النابعة من القرار اليهودي الواحد"[٢٥].

إن استلهام الحاخامات اليهود للتراث الدينى أو النصوص التوراتية فى إصدار فتاواهم هو أمر طبيعى وبديهى للوهلة الأولى، ولكن السؤال هنا: ألم تكن هذه النصوص التوراتية محل شك وخلاف بين كثير من الباحثين حول المصداقية التاريخية فى النص التوراتى؟ ألم تتحدث النصوص التوراتية المقدسة عن وجود شعب يسكن هذه الأرض منذ فجر التاريخ؟ ألم تتحدث هذه النصوص أيضاً عن أوامر ألهية بقتل وطرد سكان هذه الأرض الأصليين؟ غير أنه وبمطابقة الأحداث التاريخية التى أثبتتها نصوص تاريخية أركولوجية بما ورد فى العهد القديم، وجد أن أغلب النصوص المقرائية تدخل ضمن نطاق الخرافة والأسطورة. كما أن هذه النصوص الدينية اليهودية تحدثت أيضاً عن أن هذه الأرض هى أرض غربة بالنسبة إلى آل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، حيث تحدثت عنهم بصفتهم غرباء ووافدين على أرض فلسطين، كما ورد فى سفر التكوين: "وقال الرب لابرام: اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التى أريك" (التكوين ١٢ : ١)، و"أعطى لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك" (التكوين ١٧ : ٨). علاوة على أن التوراة تعترف بأن الرب نقض هذا العهد حين عاقب اليهود وسلط عليهم الشعوب الأخرى.

ثالثاً: حدود "أرض إسرائيل" فى مفهوم الحاخامات اليهود:

يرى الحاخامات اليهود أن توسيع نطاق الاحتلال، أى توسيع مملكة إسرائيل، طبقاً للحدود الموعودة فى النصوص التوراتية، كما جاء فى العهد الذى قطعه الرب مع إبراهيم، يعد بمثابة الحفاظ على العهد، والحيد عن ذلك يعد خطيئة فى حق الرب الذى كرم اليهود وأورثهم هذه الأرض. وهم يستندون فى ذلك إلى العهد الوارد ذكره فى الإصحاح الثالث عشر من سفر التكوين: "ارفع عينيك وانظر من الموضع الذى أنت فيه شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً. لأن جميع الأرض التى لك أعطيها ولنسلك إلى الأبد" (سفر التكوين إص ١٣ : ١٤ـ١).

ويدرك الحاخامات اليهود أن تحقيق مملكة إسرائيل، طبقاً للوعد الإلهى، ينطوى على صراع دائم ومستمر، لأن حدود هذه المملكة تقع فى نطاق حدود الآخرين من غير اليهود، ومن ثم، فإن فتاواهم تشكل صراعاً مستمراً مع "الجوييم" أصحاب هذه الأرض. وغالباً ما تصطدم آراؤهم مع الدولة التى أسسها علمانيون، حيث يقول ايمانويل هيمان فى كتابه (الأصولية اليهودية): "لقد كانت العلاقات بين دولة إسرائيل التى تخيلها ووضع الأسس النظرية لها وأسسها علمانيون، وبين الجماعات الدينية

دائماً غير محددة وتصارعية، علاقات غير محدودة لأن اليهودى الدينى، هو بشكل ما، الحامل للوعد الإلهى، الذى يعطى الدافع والشرعية للعودة إلى الأرض المقدسة، لأن شيئاً لم يكن ممكناً أن يحدث لو لم يكن الرب قد قاد إبراهيم إلى كنعان "[٢٦].

وتتضح هذه العلاقة التصارعية، فى حادث مقتل "رابين" الذى هم ليقتطع جزءاً مما يسمى "الحدود المقدسة" ليعطيها للفلسطينيين، فكان جزاؤه القتل بناء على فتوى من أحد الحاخامات اليهود المتطرفين.

وتتضح معالم حدود "أرض إسرائيل" فى كتاب (الطريق القويم) للبروفيسور اليهودى "هليل فايس" وهو واحد من المنظرين والكتاب المهمين فى حركة (زعامة يهودية). حيث كتب يقول: "يكمن الهدف من النضال المسلح، فى إقامة دولة يهودية على كل أرض يتم احتلالها من نهر الفرات إلى نهر مصر "[٢٧].

ولكن السؤال المطروح هو، ما هى إذاً حدود الأرض الموعودة ؟ بالنسبة للحدود الغربية يقول "يوسيف حرمونى"، وهو أحد مؤسسى حركة "تسوميت": "إنها كما نعرف تنحصر بين نهرين: (لنسلك أعطى هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات) تكوين: ١٥-١٨، وبالنسبة لهوية نهر مصر هناك اختلاف يكتنفه الغموض المتعمد، حيث تحدد حركة (زعامة يهودية) الأهداف التالية فى واحد من إعلانات النوايا الصادرة عنها: المملكة، والنبوءة، والهيكل المقدس وأرض إسرائيل الكاملة من الفرات وحتى نهر مصر. ولم توضح الحركة هل القصد هو نهر النيل أم وادى العريش ؟[٢٨].

ولكن فى الأصحاح الرابع والثلاثين من سفر العدد، توجد خريطة مغايرة لما ورد فى سفر التكوين حددت على أنها أرض كنعان بتخومها. وقد حل الحاخامات اليهود هذه المشكلة بأن شبهوا الأرض بجلد الإبل الذى ينكمش فى حالة العطش والجوع ويتمدد إذا شبع وارتوى، وبالتالى فتنكمش الأرض المقدسة إذا هجرها ساكنوها من اليهود، وتتمدد وتتسع إذا جاءها اليهود من بقاع الأرض.

"وهذه الرؤية تعد الأساس الديني للتوسعية الصهيونية: إذا زاد عدد المهاجرين اليهود ليستوطنوا في فلسطين تمددت حدود الدولة الصهيونية. وقد طرح الصهاينة في بداية الأمر شعار "من النيل إلى الفرات"، ولكن على مستوى الممارسة الفعلية أصبح ما يقرر حدود الأرض هو القوة العسكرية الإسرائيلية. ولذلك انسحبت القوات الإسرائيلية من سيناء ولم تنسحب من الجولان، رغم أن سيناء أكثر قداسة من الجولان في المنظور اليهودي، فالصهاينة يوظفون الرؤية الدينية في خدمة الرؤية العسكرية. ومن المشكلات الطريفة التي واجهها لاهوت الأرض مشكلة ملكيتها. فالأرض المقدّسة عبر تاريخها كان يقطن فيها، في معظم الأحيان، شعب عادي "غير مقدّس" من وجهة النظر

الدينية اليهودية، فقسر الحاخام راشي العبارة الافتتاحية في التوراة التي تقول: "في البدء خلق الإله السماوات والأرض"، بالطريقة التالية: إن الإله يخبر جماعة إسرائيل والعالم أنه هو الخالق، ولذلك فهو صاحب ما يخلق، يوزعه كيفما شاء. ولذا، إذا قال الناس لليهود أنتم لصوص لأنكم غزوتم (أرض إسرائيل) وأخذتموها من أهلها فبوسع اليهود أن يجيبوا بقولهم :إن الأرض مثل الدنيا ملك الإله، وهو قد وهبها لنا. وقد استخدم الفيلسوف اليهودي مارتن بوبر المنطق نفسه في العصر الحديث في مجال تبرير الاستيلاء الصهيوني على الأرض"[٢٩].

ويوضح "موتى كربل" فى كتابه (الثورة العقائدية)، "التفكير فى احتلال سيناء أيضاً"[٣٠] على اعتبار أنها ضمن حدود الوعد الإلهي.

وفى موقع morya الألكترونى كتب الحاخام "عوزئيل إلياهو" أن الحدود الغربية هى وادى العريش أو نهر النيل[٣١]. "أما الحاخام حاييم شتاينر فقد كان أكثر تشدداً وهو يقول باسم حاخامات مدرسة بيت ايل الدينية: (بصفة عامة) كان الفرات والنيل النقطتان الرئيسيتان. وكذلك البحر المتوسط والبحر الأحمر. كما يقول الحاخام يتسحاق جينز بورج المعروف بتطرفه: (نهر مصر هو نهر النيل وفقاً لرأى معظم المفسرين بما فى ذلك الحاخام الراحل شلومو بن يتسحاق)"[٣٢].

وتبدو الحدود الشرقية للوهلة الأولى أكثر وضوحاً فى مفهوم بعض الحاخامات اليهود المتطرفين، على الرغم من أن هناك تفسيرات مختلفة حولها، "إنه نهر الفرات. . . وفى الوقت الذى تقبل فيه الأغلبية اعتماد مملكة إسرائيل المستقبلية على الجزء الأعلى منه، أى الجزء السورى من نهر الفرات، توجد أيضاً روايات تقول إنها أوسع من ذلك.

فيقول الحاخام الدكتور موشيه هاكوهين الأستاذ بجامعة بار ايلان: "يرى بعض المفسرين القدامى أن هذا النهر هو الحدود بامتداده الأكبر والأطول الموجود شرقى أرض كنعان حتى مصبه فى الخليج العربى"[٣٣].

"ويميل الحاخام شتاينر من مدرسة بيت ايل الدينية إلى قبول هذه التفسيرات القديمة. ويعلن استناداً للحاخام موشيه بن ميمون، أن إبراهيم ولد فى كوتا القريبة من الخليج العربى، ويقول شتاينر، إن كوتا لم تكن (أرض إسرائيل) لأنها تقع شرقى الفرات. ويمكن أن نستنتج من ذلك أن كل ما يقع غربى نهر الفرات عند طرفه الجنوبى هو (أرض إسرائيل)" [٣٤].

كما يقول الحاخام "زلمان ميلاميد"، مدير مدرسة بيت ايل الدينية: "لا خلاف على أن الدول العربية مثل المملكة العربية السعودية، والكويت واليمن تقع خارج حدود إسرائيل، وحيثما يوجد خلاف فيجب التشدد" [٣٥]. وهناك من الحاخامات من يدرج العراق الواقعة غربى الفرات ضمن خريطة الأرض الموعودة، التى يقبلها معظم أنصار الحركة الاستيطانية.

أمـا الحاخام "يهودا هاليفى عاميحامى" فيرى "أن هناك مناطق من الأرض الموعودة موجودة فى الجزء الجنوبى من تركيا وفقاً لآراء عديدة" [٣٦]، وهو بذلك يوسع من الحدود الشرقية لتتجاوز شمال العراق أيضاً.

وهكـذا، تحمـل مفاهيم هؤلاء الحاخامات المتطرفين، التى تدعو لمزيد من التوسع والاستيطان، خطورة بالغة، وتسكب مزيداً من الوقود على نار الصراع، التى لم تخمد بعد. فهم يختلفون فيما بينهم نحو حـدود "أرض إسـرائيل" الموعودة، مثلما تخبط فى ذلك مدون العهد القديم، ولكن هذا التخبط مـن شـأنه أن يـزيد الموقـف صـعوبة، خاصـة وأن هـذه المفاهـيم الحاخامـية الشيطانية تلعب بمقدرات الـشعوب وتـستهين بالحـدود وسـيادة الـدول الأخـرى، وكـأنهم يعضدون من "فكرة الاختيار" التى أثـرت، بلا شك، على حياة اليهود وعلاقتهم بالشعوب الأخرى، فهذه الشعوب محرمة عليهم، لأنها شـعوب نجسة ومحرم عليهم قطع عهوداً معها أو الإشفاق عليها أو مصاهرتها كما جاء فى سـفر التثنـية (٧ : ٢)، عـلاوة علـى أن الـشعور بالأفـضلية لـدى الـيهود على بقية البشر، جعلهم يعبثون بالخطر، ودفعهم للجلوس على فوهة بركان من المفاهيم العنصرية، من شأنه أن ينفجر فى أى لحظة. وثمة نظرة عمـيقة تجـاه هذه المفاهيم العنصرية التى ترسم حدود "أرض إسرائيل" الكاملة دون أدنى اعتبار لملايين العرب الذين يعيشون داخل هذه الحدود، تؤكد لنا سمة "الشعور بالاستعلاء" على الأمم الأخرى.

أضف إلى ذلك "أن اليهود لا يترددون فى تسمية أنفسهم (شعب الله المختار)، حيث يعتقدون أن هـذا الاختـيار هـو بـرنامج إلهـى، حـيث يعاقـب الله الأمـم الأخرى عن طريقهم، وهم الذين يبقون وحـدهم فـى آخر الزمان متسلطين على رقاب العالم. كذلك فهم يسمون أنفسهم עם עולם (الشعب الأزلى) وعם נצח (الـشعب الأبـدى)، حـيث يعتقدون وحدهم أنهم مثل الرب لا أول لهم ولا آخر، ولا بداية ولا نهاية، وعם קדוש الشعب المقدس" [٣٧].

ويـستندون فـى ذلـك إلى الفقـرة الأولى مـن سـفر الـتكوين (فـى الـبدء خلـق الـرب الـسموات والأرض)، فهـذه السموات والأرض هى ملك له، وبما أن الاله قد حل فى اليهود فإن اليهود لهم الحق فـى أيـة بقعـة مـن الأرض على اعتبار أن الرب قد اختار اليهود من بين الأمم وقطع معهم عهداً، وهم بـصدد الحفاظ على هذا العهد، فيرتسمون الحدود كيفما يشاءون دون اعتبار للأمم الأخرى وكأنها غير موجودة.

وعـن مـصير ملايـين العرب الذين يعيشون داخل هذه الحدود المقدسة، يقول الحاخام "شموئيل إلـياهو" حاخـام مديـنة صـفد : "إن كـل عربى لا يعترف بملكية شعب إسرائيل لأرضه ليس له مكان هـنا. ومـن يعـترف بملكيتنا لهذه الأرض ويقبل بسيادتنا على أرضنا يستطيع الإقامة فى هذه البلاد بأى شكل كغريب" [٣٨].

ويعود الحاخام "شموئيل إلياهو" ويغير من موقفه، حيث يرى أن الترانسفير هو الحل الأمثل لهؤلاء العرب: "يبدو أن الحل الأمثل هو الترحيل الإرادى إلى دولة عربية أخرى مثل الأردن" (٣٩). ويقول "موشيه بانجلين" رئيس حركة (زعامة يهودية) "إنه لا مكان للعرب في أرض إسرائيل الغربية، فعلى المدى البعيد سيؤدى بقاء العرب إلى محو الهوية اليهودية، فالترحيل الجماعى هو أمر عادل ويبدو أن التاريخ سوف يوفر لنا ظروفاً لتحقيقه" (٤٠).

أما البروفيسور "هليل فايس"، الذى ذكر أن الصهيونية لم تقم إلا من أجل أن يصبح اليهودى يهودياً خالصاً بعد أن يذبح أعدائه، فيقول: "الآن سوف تأتى إسرائيل وتبيد كل مدنهم بما فى ذلك تلك التى فى الضفة الشرقية" (٤١). وهو بذلك يستعيد النصوص التوراتية التى تحدثت عن إبادة المدن وقتل النساء والأطفال (سفر العدد، إص٣٣: ٥٢، ٣١: ١٧).

ويؤيد الحاخام "زلمان ميلاميد" فكرة الترحيل الجماعى، ولكن إلى مكان آخر، حيث يقول: "هذه الفكرة، التى فى إطارها ينبغى القيام بترحيل وطرد العرب إلى ما وراء نهر الأردن، هى خاطئة من أساسها، ينبغى إرسالهم إلى مكان آخر إلى دول مثل السعودية والكويت واليمن" (٤٢). ونلاحظ أن العراق لم تشمل هذه الدول فى رأى الحاخام ميلاميد، فربما يؤيد فكرة أن الأرض الموعودة تشمل كل الضفة الغربية لنهر الفرات.

ويعلق الكاتب "يوسيف حرمونى" على فكرة الترحيل الجماعى، وطبقاً للحدود الموعودة التى تحدث عنها الحاخامات اليهود المتطرفين بقوله: "يمكن حساب عدد من سيتم ترحيلهم وفقاً للخيارات الإقليمية الرئيسية التى ذكرت من قبل الحاخامات اليهود على النحو التالى: أرض إسرائيل الغربية، سوريا ولبنان والأردن حوالى ٣٠ مليون نسمة. وإذا أضفنا مناطق من جنوب تركيا ستتجاوز الثلاثين مليوناً. وإذا أضفنا إلى القائمة ١٥-٢٠ مليون مصرى يعيشون شرقى النيل فى شمال مصر (بما فى ذلك القاهرة) فإن الترحيل سيشمل عدداً يتراوح ما بين ٤٥و٥٠ مليون نسخة. . . هذا هو نبض حركة الاستيطان: مملكة إسرائيل الضخمة والترحيل على نطاق واسع. وإذا لم نفهم ذلك وندركه فكأننا نزر الرماد فى العيون" (٤٣).

رابعاً: الروح العدوانية فى فتاوى الحاخامات اليهود:

تتسم الشخصية اليهودية، بصفة عامة، بنوع من الجدلية المتناقضة ما بين الشعور بالدونية تجاه الأمم غير اليهودية تارة، والشعور بالاستعلاء تارة أخرى. وهو أمر يحاول اليهودى أن يستعوضه باستعراض أقسى درجات العنف والقسوة تجاه (الآخر) غير اليهودى.

وفى حقيقة الأمر، كان للديانة اليهودية دور مهم فى صياغة هذه الشخصية اليهودية على هذا النحو، فبعض النصوص التوراتية تحدثت عن اليهود كجماعات دونية ومستعبدة مثلما جاء فى سفر

الخروج الذى تحدث عن حياة العبودية لليهود فى مصر، "فاستعبد المصريون بنى إسرائيل بعنف" (خروج، ١٥ : ٣)، "ومرروا حياتهم بعبودية قاسية" (خروج، ٣ : ٩)، وتبدأ الوصايا العشر بتذكير اليهود بتخليصهم من "بيت العبودية" فى مصر "أنا الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية" (الخروج ٢٠ : ١). إن هذه النصوص التوراتية التى تغلغلت فى النفس البشرية اليهودية وساهمت فى تكوينها الشخصى والنفسى والأخلاقى تجاه التعامل مع غير اليهود على مر العصور أثرت بلا شك فى طبيعة هذا السلوك اليهودى، الذى اتسم عند الشعور بالاستعلاء بممارسة العنف تجاه الآخرين، بل وربما التلذذ بتعذيبهم، وهى إشكالية معقدة، يطلق عليها علماء النفس، "التوحد فى المعتدى"، أى أن العبد ينقلب سيداً ويأخذ فى ممارسة دور السيد تجاه الآخرين الذين صاروا بالنسبة له عبيداً، وتتخذ سلوكياته وقتها مناحى أكثر عنفاً وأكثر قسوة.

"لقد خلقت لديهم هذه النصوص الدينية والتاريخية إحساساً بالمذلة الدائمة، عوضوه بعد ذلك بسلوك عدوانى ووحشى تشهد على ممارسته مدوناتهم كما سجلت فى قصة غزو كنعان من منظورهم الدينى القومى"[٤٤].

وثمة عوامل تاريخية أخرى، أثرت أيضاً فى التكوين الشخصى لليهود، تتضح فى المراحل العديدة التى مرت بها الجماعات اليهودية منذ فجر التاريخ، ومروراً بمرحلة الانعزالية "الجيتوية" والانعزالية "الصهيونية" ووصولاً إلى الانعزالية "الإسرائيلية" وهى مراحل ساهمت فى تأصيل الروح العدوانية لدى اليهودى، كرد فعل للأحداث التاريخية والنفسية التى مرت بها جموع اليهود عبر هذه المراحل المختلفة.

ويمكن القول، إن الإحساس بالدونية والشعور بالاستعلاء فى آن واحد لدى الشخصية اليهودية، هو أمر يحدث نوعاً من الارتباك والانفصام الشخصى غالباً ما يتولد عنه الروح العدوانية وعبادة القسوة والعنف، مثلما يؤكد على ذلك علماء علم النفس والاجتماع.

وتبقى النصوص التوراتية دوماً، هى الدافع الرئيسى والمحرك الفعلى لتشكيل السلوك البشرى اليهودى، فكما استلهمت الشخصية اليهودية مشاعر "الدونية" و"الاستعلاء" و"الاختيار" من العهد القديم، استلهمت أيضاً "الروح العدوانية" كسلوك مقدس يسمح لبنى إسرائيل باستخدام كل السبل لتحقيق النبوءات والوعود، ويمهد الطريق أمام القتل والدمار والاحتلال، حيث يمتلئ العهد القديم بكثير من النصوص التى تنبعث منها رائحة العنف والدمار، والتى يستلهمها الحاخامات اليهود فى فتاواهم ويعضدونها بهذه النصوص العدوانية التى تقذف الرعب فى قلوب "الجوييم" وتذكرهم "برب إسرائيل" الذى يحارب مع بنى إسرائيل ويمهد الطريق أمامهم لتحقيق مآربهم فى الغزو والاحتلال: "الرب إلهك يطرد هؤلاء الشعوب من أمامك" (سفر التثنية ٧ : ١٥)، "فحدث فى

نصف الليل أن الرب ضرب كل بكر فى أرض مصر" (سفر الخروج ١٣ : ٢٩)، "الرب إلهك هو العابر أمامك ناراً آكلة هو يبيدهم ويزلهم أمامك فتطردهم وتهلكهم سريعاً كما كلمك الرب" (سفر التثنية ٩ : ٣).

ويتخذ الحاخامات اليهود من هذه النصوص التوراتية مصدراً لفتاواهم الدينية، حتى لا تقبل الشك أو المناقشة، وأحياناً يستخدمون هذه النصوص كتوصيف خطأ للحالة المراد الإفتاء فيها. فتعليقاً على اتهام ضابط إسرائيلى برتبة نقيب أطلق النار على جثة طفلة فلسطينية عند محور فيلادلفلى، يقول الحاخام يوفال شارلو: "فى هذا الصدد، وردت فى الشريعة اليهودية قاعدة أساسية تقول: (من جاء ليقتلك بكر بقتله) فطالما أن هناك خطراً من جانب شخص على حياة الإنسان، فإن الشريعة تقرر قتل هذا الشخص"(٤٥).

وينهى الحاخام شارلو حديثه بقوله: "إنه من المهم فى نهاية الأمر أن نحرص على النصر بشكل يتناسب مع الحدث: لقد أطلق قائد السرية النار على جثة، بينما يفجر أعداؤنا أناساً أحياء"(٤٦). ولعلنا نلاحظ هنا أن هذا الحاخام يتستر وراء أقوال غامضة لا تتناسب مع هذا الحدث المشين، لقد أطلق النار على "جثة طفلة"، والتمثيل بالجثث أمر لا تقره أى ديانة سماوية، ولكنها العنصرية والسادية التى تفوح من فتاوى هؤلاء الحاخامات المتطرفين، فما الخطر الذى يمكن أن تمثله طفلة فى عمر الزهور ضلت طريقها، فما كان يجب المساس بها. وبالرغم من أن مهمة رجال الدين هى قول الحقيقة وإدانة المنحرفين، فإننا نجدهم يعضدون من موقف هذا الضابط ببعض النصوص المقدسة والتى لا تتفق مع طبيعة الحدث.

وتتضح الروح العدوانية أيضاً، فى الفتوى التى أكد عليها الحاخام "شلومو أفنير" ونشرت فى ٧ / ١٢ / ٢٠٠٤، بشأن حادثة مقتل أحد النشطاء الفلسطينيين المصابين على أيدى جنود الوحدة البحرية الإسرائيلية، فقد أفتى هذا الحاخام، بأن جنود الوحدة كان يجب عليهم قتل هذا الناشط حتى بعد أن تم القبض عليه، ويطبق الحاخام هنا "حكم الجائر" الذى يهدر دمه، ويبرر الحاخام ذلك بأن هذا الناشط مازال يرغب فى مواصلة القتل، ومن المحتمل عندما يشفى من جرحه ويخرج من سجنه أن يواصل اعتداائه(٤٧).

ويبدو هنا أن الحاخامات يلتقطون فقط النصوص الدينية المبتورة التى تدعو إلى العنف والقتل، ولا يلتفتون إلى النصوص المباشرة الأخرى، فهى تحرم أيضاً القتل مثل: "سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه. لأن الرب على صورته عمل الإنسان" (التكوين ٩ : ٦)، كما أن هناك أمراً صريحاً لشعب إسرائيل يقول: "لا تقتل".

وتعلق "شولاميت آلونى" عضو الكنيست السابق، على مثل هذه الفتاوى، التى تهدر الدماء باسم الدين بقولها: "يبدو أن التعسف جعل رجال الدين حاخامات المدارس الدينية ذات الصبغة

العسكرية يتجاوزون حدود العقل والدين. فجيش الاحتلال، والجشع واستعراض القوة، والسهولة التى يمكن بها طرد الفلسطينيين من أرضهم وتحويل مدنهم إلى سجون، وردم آبارهم وإغلاق كهوف الدعاة فى جبل الخليل، بما يعنى فى الواقع تدمير أساس وجودهم، كل ذلك زاد من العجرفة والتكبر إلى أن أسفرا عن صدور رأى -هو بمثابة فتوى شرعية- يسمح أثناء أى عملية انتقامية ضد الفلسطينيين بقتل النساء والأطفال وكبار السن والمواطنين العاديين، رغم أنهم آدميون خلقوا على صورة الرب ولهم الحق فى الحياة طبقاً لأى قانون"(٤٨).

وقد أشارت ألونى أيضاً، إلى أن العقيدة الدينية تتسم بكثير من الجوانب الإنسانية، وقارنت بين قوانين نوح التى ورد ذكرها فى سفر التكوين (٩ : ٤-٧) وبين مثل هذه الفتاوى المتطرفة التى تطالب بإراقة دماء الفلسطينيين، وشددت على أن قوانين نوح هى قوانين عالمية تطبق على كل البشر، حيث حظر الإله على نوح وأبناءه سفك الدماء، وأن هذه الشرائع ملزمة لليهود وغير اليهود.

وتمجيداً لروح العدوانية والدعوة للقتل باسم الرب، قام بعض الحاخامات الذين يعتبر بعضهم "معتدلين" بالتوقيع على فتوى تبيح للجيش الإسرائيلى أن يوجه ضرباته إلى المدنيين الأبرياء أيضاً(٤٩). وقد أعطت هذه الفتوى الجديدة للجيش الإسرائيلى حرية قصف المناطق المكتظة بالسكان دون الاكتراث بوجود أطفال أو شيوخ. ورغم أن الجيش الإسرائيلى يتصرف على هذا النحو، دون حاجة إلى تصريح من رجال الدين، إلا أنه بذلك قد حصل أيضاً على موافقة صريحة من المتحدثين باسم الرب.

ومثل هذه الفتاوى تأخذ شكلاً أكثر خطورة بالنسبة لجنود المدارس الدينية تلاميذ، هؤلاء الحاخامات، وهو أمر يحذر منه أحد الكتاب الإسرائيليين بقوله: "إن كافة أقوال وتبريرات أولئك الحاخامات هى التملق بعينيه، فهم يحرضون على قتل المدنيين. وإذا لم نوقفهم ولم نندد بأقوالهم بكل الطرق، فسوف نتدهور بسرعة كبيرة لنصير فى مستوى سدوم وعمورة" (٥٠). وهى الأقوام التى أهلكها الرب قديماً.

ورداً على التحذيرات التى يطلقها بعض اليساريين الإسرائيليين فى وجه هؤلاء الحاخامات المتطرفين نشر بعض الحاخامات اليهود فتوى علنية فى يوم الثلاثاء ٢٠٠٤/٩/٧، وأرسلوها إلى رئيس الوزراء الإسرائيلى ووزير الدفاع ورئيس الأركان، جاء فيها: "فى الحرب لا يجب التمييز بين المدنيين والعسكريين، فعندما يكون هناك خطر على جنودنا ومواطنينا لا ينبغى تطبيق الأسلوب المتبع فى الأخلاق المسيحية التى تعطى حياة أعدائنا الأولوية عن حياتنا" (٥١). وجاء فى الفتوى أيضاً: "نحن الموقعون أدناه (*) ندعو الحكومة الإسرائيلية والجيش إلى العمل طبقاً لمبدأ (من جاء ليقتلك فبادر إلى قتله)... وهذا ما أتبعه شعب إسرائيل منذ عهد موسى الذى حارب المديانيين، وهذا ما فعله يفتاح

هجلعادي وشاؤول ودافيد وجميع القادة العسكريين على مر الأجيال، وهذا ما فعلته إسرائيل في حرب ١٩٦٧" (٥٢).

وقد عقب "ميخائيل ملكيئور" زعيم حزب ميماد الدينى على هذه الفتوى بقوله: "إننا نشعر بالأسف الشديد لمحاولة تجنيد التوراة، واستغلالها بصورة رخيصة ومخالفة للحقيقة لاحتياجات سياسية لأقلية متطرفة. إن التوراة والأخلاق اليهودية كانا يعارضان دائماً وبشدة المساس بالأبرياء. كما أن الصراع لا يبرر العقاب الجماعي" (٥٣). وعلقت (حركة السلام الآن) اليسارية على هذه الفتوى، وأصدرت بياناً جاء فيه: "إن هؤلاء الحاخامات يريدون أن تصبح الدولة كلها سدوم وعمورة باعتقادهم أن مفهوم طهارة السلاح عفا عليه الزمن، وأن المساس بالأبرياء أمر مشروع ومبرر" (٥٤).

وقد حذر البعض أيضاً من تدنيس "الإنسانية" باسم الدين على أيدى هؤلاء الحاخامات المتطرفين، رغم ما يستلهمونه من نصوص توراتية لتدعيم مواقفهم وأقوالهم. فمثل هذه الفتاوى تمثل العنصرية فى دولة تدعى الديمقراطية، فتقول شولاميت ألونى تعليقاً على هذه الفتاوى: "لن تؤدى مثل هذه الفتاوى، التى تقر بأن الدم اليهودى أكثر حمرة من دم غير اليهود، إلى احترام الشعب اليهودى. وللأسف، ففى الوقت الذى يتمتع فيه شعب إسرائيل بالسيادة على أرضه، ويسيطر على أقوى دولة فى الشرق الأوسط، أصبحت (الإنسانية) مهددة إلى هذا الحد فى نظر الكثيرين... على الرغم من أن هناك بعض رجال الدين الذين أصدروا فتاوى مختلفة عن تلك التى تقضى صراحة بقتل المدنيين، أو عن تلك التى تمتدح يبجال عامير وشباب التلال (*)، وكل الذين يدمرون ويقتلون ويتسكعون فى المناطق المحتلة ويطلقون النار فى كل اتجاه" (٥٥).

وتمتد خطورة هذا التعصب الدينى العنصرى فى فتاوى هؤلاء الحاخامات إلى أنهم لا يعترفون بمشروعية التعبير عن رأى فى مسألة سياسية أو عسكرية أو أخلاقية، ويتطلعون فقط إلى التأثير على السياسات الحكومية فحسب، وبما يخدم مصالحهم الشخصية تحت غطاء الشرعية الدينية، فهم يعطون لأنفسهم سلطة الإفتاء بما فيه مصلحتهم هم وأتباعهم ويتلونون طبقاً للظرف السياسى الذى تمر به الدولة. لقد صوت حزب "شاس" الدينى ضد اقتراح قدم فى الكنيست فى الثامن وعشرين من مارس ٢٠٠٥ يدعو إلى عمل استفتاء عام قبل الانسحاب من غزة، وهو أمر يتعارض مع مبادىء الحزب، وتناقض نستطيع أن ندركه حين نعلم بأنه جرى اتفاق ما، بين أعضاء الحزب ورئيس الحكومة بشأن الميزانية.

وهكذا، تبدو الروح العدوانية سمة سيكولوجية تميزت بها الشخصية اليهودية على امتداد المراحل التاريخية المختلفة لدولة إسرائيل، وهى سمة تكاد تكون يهودية خالصة، "حيث كان بن

جوريون يقول (إنى اعتبر يشوع بطل التوراة، إنه لم يكن مجرد قائد عسكرى بل كان المرشد) وفى دير ياسين وغيرها من الأماكن كرر الإسرائيليون ما فعله يشوع بن نون عند دخوله أرض كنعان وفق ما ورد فى التوراة . . . وقد علق موشيه مينوهين على هذا بقوله : (إن الاستشهاد بالتوراة والتوصل بالإرهاب لنشر الذعر، هما أسلوبان قديمان لتحرير أرض موعود بها والتخلص من سكانها الأصليين . . . وأشباه اليوم يتصرفون بنفس أسلوب يشوع فى العصور القديمة، ثم يعرضون السلام بعد أن يكونوا قد أنجزوا المهمة القذرة" [٥٦] .

"وقد دعمت كتب التراث اليهودى التى جاءت بعد (العهد القديم) كالتلمود هذه القيم وتمسكت بها كذلك الفرق اليهودية المختلفة، وكانت الوسيلة أيضاً من أجل تحقيق المسيحانية لمن يؤمنون من اليهود (بالخلاص المسيحانى) . وقد جعلت (الصهيونية الدينية) الحرب أساساً من الأسس التى تقوم عليها هذه الصهيونية مستندة فى ذلك إلى كل ما سبق ذكره من جذور تراثية فى (العهد القديم) وتدعو للحرب وتشريعها" [٥٧] .

وكأننا أمام نصوص مقدسة وملزمة للإسرائيليين بضرورة إبادة الفلسطينيين، لأنهم من سلالة العماليق، وهى القبيلة التى تأمر التوراة اليهود بإبادتهم فهم رمز الشر . وكأننا أيضاً أمام صياغة جديدة ل "توراة جديدة" تحتوى فقط على مثل هذه النصوص المدمرة .

وبالطبع كان لهذه النصوص التوراتية التى اتخذها الحاخامات المتطرفين مصدراً لفتاوى القتل والطرد أثر كبير فى تغذية الوجدان الإسرائيلى بمبررات العنف والقسوة والوحشية، وتدريسها فى المدارس الإسرائيلية دون أن تحظى بمعالجة نقدية تذكر، وتأثيرها بدون شك على سلوكيات الجنود الإسرائيليين والضباط أيضاً تجاه التعامل مع (الآخر) الفلسطينى . فقد أثارت شهادات الجنود التى قام بجمعها أعضاء حركة "محطمو الصمت" [*] شكوكاً فى ممارسات خطيرة ترتكب بحق الفلسطينيين خلال العمليات العسكرية فى المناطق المحتلة . وثمة نظرة سريعة على بعض من هذه الشهادات التى نشرها هؤلاء الجنود على صفحات الجرائد وفى موقعهم الالكترونى، تبين لنا مدى تأثير هذه الفتاوى على هؤلاء الجنود فى ارتكاب أبشع الجرائم ضد الفلسطينيين . . . "حيث تتعلق إحدى الشهادات بطبيب عسكرى قام بإعطاء درس فى التشريح للممرضين على جثة فلسطينى . . . فيقول الجندى الذى عمل كرجل إسعاف، إن جثة الفلسطينى كانت ممزقة من الرصاص، وبرزت منها بعض الأعضاء الداخلية . . . وقد أخرج الطبيب مشرطاً وبدأ فى تقطيع أجزاء من الجثة وشرح لنا على أجزاء مختلفة منها، الغشاء المحيط بالرئتين، وطبقات الجلد، والكبد وأشياء أخرى" [٥٨] . ويصف رقيب أول فى الجيش الإسرائيلى مشاهد من العنف ارتكبها هو وزملاؤه فى منطقة دير البلح، فيقول : "أثناء كمين استطلاع روتينى، أطلق المدفعجى بأمر من القائد النار فى اتجاه خزانات مياه عدد كبير من المنازل فى دير البلح وكان إطلاق النيران بهدف الروع أو للتدريب على التنشين، أو بهدف تسخين المعدات أو لمجرد الرغبة فى ذلك ويا لها من كميات أخذت تنهمر على أسطح هذه المنازل" [٥٩] .

وفى نهاية سبتمبر ٢٠٠٤ نشرت جماعة (محطمو الصمت) شهادات جديدة لمجموعة من الجنود الإسرائيليين، تركزت جميعها هذه المرة على الحالات التى ارتكب فيها الجنود الضباط مخالفات متعمدة لتعليمات الجيش الإسرائيلى بالنسبة لإطلاق النار تجاه الفلسطينيين . . . "فتحدث جندى مدرعات فى رفح عن إطلاق ١٥٠٠ عيار من مدفع رشاش بشكل عشوائى تجاه الفلسطينيين، وجندى آخر يطلق ذخيرة حية تجاه راشقى الحجارة، وجنود بالمدرعات يطلقون نيران رشاشاتهم إلى مسافة بعيدة تجاه البيوت فى جنين بدون تحديد هدف معين، وضابط برتبة عقيد يفتح النار تجاه مظاهرة بصورة عنيفة فى الوقت الذى كانت التعليمات تقضى باستخدام وسائل التفريق فقط"(٦٠).

وفى إطار ما نشر من شهادات لجماعة (محطمو الصمت)؛ يحكى أحد الجنود عن إصابة فلسطينى برصاصة فى رأسه، فسقط ممدداً على بعد ٥٠ متراً. . . "لقد ذهبنا كلنا مع قائد السرية إلى الجثة وقلبناها وكان كل من يصل إليه يطلق النار على رأس الجثة" (٦١).

ولم يكن هذا فقط، بل وصل الأمر إلى حد التمثيل بالجثث والتقاط الصور التذكارية مع أشلاء الجثث، "فقد حكى أحد جنود كتائب "الناحال" الدينية عن جثة فلسطينى كان مقطوع الرأس، وقد وضعت الرأس فى عامود حديدى، وكأنها خيال المآتة ووضعوا سيجارة فى فم الجثة. . . لقد كان هذا أكثر المشاهد إضحاكاً فى السرية، والتقط الجميع صوراً مع هذه الرأس المقطوعة، وفى وقت لاحق تم عرض الصور للبيع بسعر رمزى. ويمضى الجندى فى شهادته ويقول، لقد أصبحت صور الجنود مع جثث الناشطين الفلسطينيين فى أوضاع مختلفة ظاهرة متفشية فى الجيش الإسرائيلى، تحدث فى كل سلاح، وفى كل سرية، وفى كل مكان يحدث فيه اتصال بين الجنود الإسرائيليين والناشطين الفلسطينيين"(٦٢).

وهكذا، تبدو مظاهر العنف والروح العدوانية فى سلوكيات الشخصية اليهودية الإسرائيلية، وكأنها "جينات" من مكونات التكوين السيكولوجى والدينى والتاريخى والأيديولوجى لهذه الشخصية، أى أن إيعاز هذه الروح العدوانية لم يكن فقط إلى فتاوى الحاخامات اليهود فحسب، بل أنها سمة من سمات الطابع القومى للشخصية الإسرائيلية، وهى سمة تتفاوت من شخص إلى آخر، بدليل ظهور جماعة (محطمو الصمت)، ولكنها سمة عامة تغلغلت فى وجدان النفسية اليهودية نتيجة لترسبات تاريخية وأحداث مر بها اليهود عبر التاريخ، ولتعاليم صهيونية كانت الحركة الصهيونية فى حاجة إليها، وقبل كل هذا نصوص توراتية، أعطت للروح العدوانية صبغة دينية شرعية استلهمها الحاخامات اليهود المتطرفين فى فتاواهم، حتى صارت نمطاً جديداً يضاف إلى أنماط السلوك العدوانى فى الشخصية اليهودية الإسرائيلية ويدعمه، ولكنه فى نفس الوقت خطير لأنه يرتكز إلى الشرعية ويرتكب باسم الرب، ويبرر أشكال العدوان المختلفة.

خامساً: موقف الحاخامات اليهود من الاتفاقيات المبرمة مع الفلسطينيين (خطة فك الارتباط نموذجاً):

أثارت "خطة فك الارتباط"(*) أحادية الجانب ردود فعل واسعة داخل الساحة الإسرائيلية وأحدثت دوى هائل داخل الأوساط الدينية المتشددة التى تقدس الأرض وتحرم إخلاؤها، خاصة وأنها تقضى بالانسحاب الإسرائيلى من قطاع غزة وأربع مستوطنات فى شمال الضفة الغربية. وانهالت بعدها فتاوى الحاخامات اليهود التى تحرم الإخلاء وتهدد "شارون" والوزراء الذين صوتوا لصالح هذه الخطة بالقتل وتذكرهم بمصير "رابين"، على اعتبار "أن كل موقع استيطانى فى أرض إسرائيل هو فريضة من فرائض إعمار إسرائيل ويمنع إخلاؤه منعاً باتاً". وطالب الحاخامات اليهود المتطرفين "كل جندى إسرائيلى بالتوجه إلى قائده بطلب إعفائه من كل أمر يتعلق بإخلاء المواقع الاستيطانية بسبب معتقداته الدينية والضميرية".

وقد عقدت لجنة (حاخامات المستوطنات) اجتماعاً طارئاً قررت فى ختامه "رفض إخلاء المستوطنات، وحرضت الجيش الإسرائيلى على التمرد ضد قرارات الإخلاء... ودعت لجنة حاخامات المستوطنات المزيد من العائلات الوصول إلى المواقع الاستيطانية والتشبث فى كل موقع يحتاج ذلك وأعلن الحاخامات أيضاً أن أية حكومة تمس بأى جزء من الاستيطان لا تستحق أى تعاون معها، وعلى كل الأحزاب الصهيونية ألا تساند حكومة كهذه" (٦٣) لأن هذه الحكومة فى مفهوم هؤلاء الحاخامات المتطرفين تنتهك أوامر الرب التى تدعو إلى إعمار أرض إسرائيل وعدم التخلى عنها والتشبث بها.

ويعلق المحلل الإسرائيلى "عوزى بنزيمان" على حملة تحريض الحاخامات اليهود المتطرفين للجنود الإسرائيليين بعدم المشاركة فى إخلاء المستوطنات بقولة: "ما يحدث هو مظهر من المظاهر الصارخة التى تجتاح المجتمع الإسرائيلى فى خضم غياب للحدود الواضحة، حيث تعبر مظاهر الرفض هذه بكل وضوح عن الخلل الذى أصاب الواقع الإسرائيلى منذ ٣٧ عاماً... فالدولة منقسمة بين فريقين، أحدهما يؤمن بكل جوانحة بأن الاحتلال هو بؤرة السم الذى يهدد وجودنا، والآخر يعتقد بقناعة تامة بأن الانسحاب من المناطق المحتلة هو الذى سيلحق الدمار للدولة" (٦٤).

وفى سؤال عن جدوى إعادة الأراضى المحتلة، ومدى ما ستحققه من حقن للدماء، يجيب الحاخام "ميخائيل باروم" بقوله: "فى الوضع الراهن يبدو أن إعادة أو حتى التنازل عن مناطق من الأراضى المقدسة لن يقلل من معدل إراقة الدماء، بل سيزيدها... ونظراً لأن واجبنا هو الاحتفاظ بالأراضى المقدسة كما ورد فى تفسير الحاخام رابى موشيه بن يتسحاق (الوصية الرابعة)، فإن ما يحدث أشبه بحرب تتواصل حتى لو تساقطت الضحايا" (٦٥).

ويعضد هؤلاء الحاخامات فتاواهم حول خطة (فك الارتباط) بأقوال حاخامات راحلين حول ضرورة التمسك بالأرض المقدسة، ففي بيان جرى توزيعه في الضفة الغربية وقطاع غزة، تم التباس أقوال للحاخام الراحل "تسفي يهودا كوك، وهو الأب الروحي لحركة "جوش ايمونيم"، جاء فيه: "إن عبارة (أورثتم هذه الأرض واستعمرتموها) فيها إلزام وأمر بأن تكون هذه الأرض تحت سيطرتنا وألا نتركها في أيدي غيرنا من الأمم... فهي فريضة توراتية واضحة وقاطعة وملزمة لكافة اليهود بالتضحية من أجل هذه الأرض بكامل حدودها، حتى وإن كان هناك إكراه بسبب تأثيرات سياسية فإننا ملتزمون بالتضحية بأرواحنا من أجل هذه الأرض التي منحها الرب لنا" (٦٦).

وقد حذر الحاخام الأكبر السابق "أفراهام شابيرا"، وهو يترأس اليوم اتحاد الحاخامات من أجل أرض إسرائيل، من خطورة التنازل عن الأرض، لأنه عمل يتنافى مع الشريعة، وكتب يقول: "وفقاً للتوراة، فإن تسليم مساحات من أرضنا المقدسة للأغيار يعد خطيئة وجريمة... وعلى ذلك فإن أي تفكير أو فكرة أو قرار أو أي فعل لإخلاء المستوطنين وتسليم المنطقة لغير اليهود، فهو عمل يتناقض مع الشريعة ويجب منعه بكل السبل" (٦٧).

ولم يكتف الحاخامات اليهود بنشر فتاواهم فحسب، بل حاولوا إثارة الفتن في صفوف الجيش الإسرائيلي، وأصدروا الفتاوى الخاصة بالجنود، وشبهوا الأمر بحرب دينية وحرموا على الجنود الإسرائيليين المشاركة في الإخلاء ورفعوا شعار (الموت أفضل من الإخلاء). وفي صحيفة דרכה של התורה (طريق التوراة)، وهي صحيفة توزع في كل المعابد في شتى أنحاء إسرائيل، وجه الحاخام "يتسحاق برند" في الفتوى التي نشرتها الصحيفة، الدعوة إلى الجنود للتضحية بحياتهم من أجل عدم إخلاء النقاط الاستيطانية، لأن ذلك بمثابة "الارتداد عن الدين اليهودي"، حيث يقول: "إن سقوط النقاط الاستيطانية، هو جزء من مسيرة تؤدي في النهاية إلى سقوط القدس... إن الحرب هنا هي حرب دينية، والاستهانة بكون شعب إسرائيل شعباً مختاراً هي استهانة بالتوراة وحرب ضدها... ولذا، فيحرم على أي جندي أن يشارك في الإخلاء، حتى ولو دخل السجن نتيجة رفضه لتنفيذ الأوامر، إذ أن من الواجب عليه أن يضحي بحياته في سبيل الأرض المقدسة التي وهبها الرب له ولذويه" (٦٨).

وفي الرابع عشر من مارس ٢٠٠٥ أصدر حاخامات يهود متطرفين فتوى دينية تبيح قتل الجنود الإسرائيليين من (غير اليهود) الذين سيشاركون في تنفيذ خطة فك الارتباط، وقالت صحيفة "معاريف" الإسرائيلية: "إن حاخامات يهود أصدروا فتوى جديدة يسمح من خلالها بإطلاق النار على جنود (دروز) وغير يهود ممن سيشاركون في عملية إخلاء المستوطنات"(٦٩).

ولم يتوقف الأمر عند حد تحريض الجنود الإسرائيليين، بل وجهت التحذيرات إلى المستوطنين الذين سيتم إخلاؤهم وفق خطة "فك الارتباط"، ففي الرابع عشر من يونيو ٢٠٠٤، أصدر بعض الحاخامات اليهود فتوى "تحرم الحصول على تعويض عن إخلاء المستوطنات، وهدد حاخامات (بيكوح نفش*) بمقاطعة من سيتصرف بما يخالف رأي التوراة ويحصل على تعويضات" [٧٠]. وأصدر رجال الدين اليهود في الضفة الغربية وقطاع غزة بياناً وصفوا فيه إخلاء المستوطنات بأنه "جريمة ضد الإنسانية" [٧١].

وهكذا، تبدو فتاوى هؤلاء الحاخامات المتطرفين وكأنها لم تتوقف عند حد التحريم والمنع، بل تتخطى حدود المعقول، وتدعوا إلى القتل والعنف وعدم تنفيذ الأوامر العسكرية، وتهديد المستوطنين بل وتكفيرهم. ووصل الأمر إلى وصول تهديدات بالقتل إلى "شارون" والوزراء الإسرائيليين عبر البريد، يذكرونهم فيها بمصير رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق "إسحاق رابين".

وفي الثالث عشر من فبراير ٢٠٠٥، بحثت الحكومة الإسرائيلية مخاطر هذه التهديدات ومحاولات إحباط خطة شارون لفك الارتباط وأعرب عدد كبير من أعضاء الحكومة عن دهشتهم من انفلات مارد العنف والتهديد الكلامي ضد كل من لا يعارض "شارون". وأبدت الحكومة الإسرائيلية قلقها من احتمال وقوع عملية إرهابية أخرى ضد أحد المسئولين، نتيجة لزيادة الشعارات التي تكتب في المدن الكبرى والتي تبارك قتل "شارون" وتعيد للذاكرة فتاوى الحاخامات حول (عقوبة) من يفرط في أجزاء من (أرض إسرائيل)، والتي أودت بحياة "إسحاق رابين".

ومع ذلك، فلم تستطع الحكومة الإسرائيلية التحرك إزاء هذه التهديدات، حيث استمرت فتاوى الحاخامات اليهود ضد خطة "شارون" على أساس أنها تشكل خطراً على مستقبل إسرائيل وأنها مخالفة لشريعة الرب، ولم يكن شغلهم الشاغل إلا محاولة إحباط خطة فك الارتباط، حتى اقتراح إجراء "استفتاء شعبي" حول الانسحاب من غزة قبل بالرفض، وعارضته حركة "شاس" حين طرح في الكنيست في الثامن والعشرين من مارس ٢٠٠٥، ففي "شاس" والكتل البرلمانية الحريدية يخشون من حيث المبدأ من إجراء استفتاء على أي شيء. وهو موقف تقليدي من الكتل البرلمانية الحريدية. فهم يخشون من أن يصبح الاستفتاء على قضية سياسية قاعدة لإجراء استفتاءات حول قضايا أخرى، مثل قضية تجنيد طلبة المدارس الدينية أو فتح المحال التجارية يوم السبت. وهي أمور يعتقدون في أن تبعاتها يمكن أن تضر بمصالح الجمهور الحريدي في المستقبل.

غير أن حركة "شاس" تقف ضد إخلاء المستوطنات وترفضه بكل قوة، فها هو "عوفديا يوسيف" الزعيم الروحي للحركة يصف شارون "بالكفر ويتمنى له الموت" [٧٢]. وصرح الحاخام

"يوسيف ديان" من مستوطنة "بسجوت" بأن موت "شارون" هو الأمل الأخير لإجهاض خطة "فك الارتباط"، كما أنه على استعداد لصب اللعنات عليه" (٧٣).

وهكذا، ومع تعاظم تهديدات المتطرفين والحاخامات اليهود، والتي بلغت حد الإعلان عن نيتهم في مقاومة خطة الفصل بالسلاح، وتشجيع الرافضين للسكن في المستوطنات التي سيتم إخلاؤها، والتهديد بقتل "شارون" ليلقى مصير "رابين"، يبدو أننا أمام خلفية عقائدية عنصرية مغلقة تتبناها مجموعة من الحاخامات اليهود المتطرفين، إنها عقيدة يصعب زعزعتها أو حتى مناقشتها، فالبقاء في هذه الأرض هو واجب ديني مقدس، وهو أمر يؤكد عليه الكاتب والمحلل السياسي الإسرائيلي "روني شاكيد" بقوله: "إن صعوبة إخلاء المستوطنين من غزة تكمن في خلفيتهم العقائدية، فهم يتعاملون مع (جوش قاطيف) على أنها أرض مقدسة منحهم الرب إياها، هي وغيرها من أراضي الضفة والقطاع، وكذلك إسرائيل تعتبر بالنسبة لهم أرض مقدسة، حرام عليهم إخلاؤها" (٧٤).

ويؤكد "شاكيد" على أن المسألة جد خطيرة، لأن تأثير الحاخامات المتطرفين على المستوطنين كبير، ويضيف قائلاً: "يقوم مجلس حاخامات الضفة وغزة بحملة تحريض وتوعية داخل المستوطنات معلناً اليوم أنه سيواجه عملية الإخلاء بالقوة، ولو أدى ذلك لإيداع أعضائه في السجن، مستنداً إلى فتاوى أصدرها حاخامات المستوطنين تقر بأن كل مستوطن عليه أن يموت قبل أن يغادر أرضه" (٧٥).

ووصل الأمر إلى محاولاتهم اقتحام المسجد الأقصى في العاشر من أبريل ٢٠٠٥ كمحاولة لإفشال خطة "فك الارتباط" ولإثارة الانتفاضة من جديد.

ويحمل الكاتب الإسرائيلي "ميخال كفرا" الحكومة الإسرائيلية السبب في المكانة التي احتلها الحاخامات اليهود وجماعتهم الدينية، حتى صاروا يؤثرون في المجتمع بكل قوة، ويعقدون المواقف ويصعدونها، فيقول: "هذا التمرد ليس الأول من نوعه، والحكومة تتحمل السبب، فمجرد السماح للمتدينين بعدم الخدمة في الجيش هو تدريب لهم على معصية قوانين الدولة وقراراتها، ولذا فهم يتمردون اليوم" (٧٦).

وتشير استطلاعات الرأي في إسرائيل إلى أن العدالة في إسرائيل متأرجحة بسبب الامتيازات التي يحظى بها المتدينون من منح خاصة لمدارسهم ومؤسساتهم، إضافة إلى إعفائهم من الخدمة في الجيش، في حين يكونون هم أول من يعصى القرارات السياسية للحكومة، وهو أمر من شأنه أن يحدث تمرد داخلي؛ ويشير بما لا يدع مجالاً للشك، إلى أن شوكة الحاخامات اليهود باتت تؤرق قرارات الحكومة الإسرائيلية، وتعقد الموقف، خاصة وأن مسألة الحوار أو المفاوضات أو الاتفاقيات مع الطرف الآخر من الصراع هو أمر مرفوض بالنسبة لهم، ويحرمه الرب حسبما جاء في التوراة (ولا تقيم معهم عهداً). وهو فكر، أقل ما يوصف به، هو الجمود أو التيبس، لأن هؤلاء الحاخامات يبنون فتاواهم على مقتضيات لا تقبل المساومة أو التسوية.

الخاتمة :

بناء على ماسبق من محاور لهذا البحث يمكننا أن نستخلص النتائج التالية :

١ـ تعد الأرض، موضوع (الصراع) بالنسبة للحاخامات المتطرفين فى إسرائيل هى المطلق، وهى القيمة التى تحجب كل القيم الإخرى، بما فى ذلك حياة الإنسان اليهودى، أى أن الإرض بالنسبة للحاخامات المتطرفين أقدس من حياة الإنسان، وهم بذلك يخالفون بعض النصوص التوراتية التى تدعو لإعلاء قيمة الإنسان.

٢ـ تغلق هذه الفتاوى الطريق، بصفة عامة، أمام الحوار أو التفاوض، ومن ثم تبقى بياناً متعصباً بلا مضمون أو عدل، وتشكل عائقاً أمام حلول الصراع.

٣ـ يجند الحاخامات اليهود المتطرفين بعض النصوص الدينية التوراتية لخدمة نظرية يهودية قومية ضيقة الأفق، غير متسامحة، ومدمرة، وفى نفس الوقت هي نظرية تخضع للتفسير الموروث ذى البعد الواحد.

٤ـ تعد النصوص التوراتية أرضاً خصبة بالنسبة للحاخامات اليهود بصفة عامة، يجد فيها كل الحاخامات اليهود باختلاف توجهاتهم ما يخدم وجهة نظرهم السياسية تارة، ومصالحهم الحزبية أو الشخصية تارة أخرى.

٥ـ تشكل هذه الفتاوى وجدان النفسية الإسرائيلية التى تميل بطبيعتها إلى العدوان، وتمثل فى النهاية إشكالية معقدة ومتشابكة تكمن وراءها خلفية عنصرية عقائدية، تتسبب فى إهدار حقوق الإنسان وكرامته فى الأرض المحتلة.

٦ـ تنبع خطورة هذه الفتاوى التى تحرض على القتل والعنف فى التأثير على بعض الجنود والضباط الإسرائيليين الذين يعتبرونها نوعاً من الأوامر الشرعية واجبة الطاعة والتنفيذ فى الحياة اليومية بالمناطق المحتلة، بما يعطى مفهوم (حرب إلهية أبدية).

٧ـ يستغل الحاخامات اليهود حالة "التدليل السياسى" للأحزاب الدينية من قبل الأحزاب العلمانية، خاصة الليكود والعمل، ويستصدرون، أحياناً، فتاوى تعمل على تحقيق مصالحهم وتأمين ميزانيتهم اللازمة لتمويل المشاريع الدينية وكافة النشاطات الدينية الأخرى.

٨ـ يلاحظ أن أغلب الحاخامات اليهود ممن ينتمون إلى المؤسسة الحاخامية الرسمية فى إسرائيل يصدرون فتاوى تخالف النهج السياسى للحكومة، وهذا يعنى أن هذه الفتاوى قد تجئ فى إطار لعبة السياسة وتوزيع الأدوار، أو أنها تستخدم كورقة ضغط ضد الحكومة لتحقيق مكاسب حزبية أو دينية.

٩ـ يستخدم بعض الحاخامات اليهود (الوعد الإلهى) بالأرض مقياساً لدرجة إيمان الشعب اليهودى، فإيمانهم يقوم على الميثاق أو العهد الدينى بين الرب وشعبه.

١٠ـ تعتمد الفتاوى اليهودية التى تدعو للعنف والقتل على نصوص توراتية بعينها، رغم أن العقيدة اليهودية تحتوى على جوانب إنسانية أيضاً، وكأننا أمام صياغة جديدة لـ "توراة جديدة" تحتوى فقط على مثل هذه النصوص المدمرة.

* "حاخام" كلمة عبرية معناها "الرجل الحكيم أو العاقل" وكان هذا المصطلح يطلق على جماعة المعلمين الفريسيين "حاخاميم" ومنها أخذت كلمة حاخام لتدل على المفرد. أما كلمة "راباى" فهى فى عبرية التوراة بمعنى "عظيم" وهى من الجذر السامى "رب" بمعنى "سيد" أو "قيم على آخرين" مثلما نقول فى العربية "رب البيت". ولكنها على أية حال لا ترد فى التوراة نفسها. وتطور معنى الكلمة فى العبرية المشناة، وأصبحت بمعنى "سيد" مقابل "عبد" ولكنها فى كتابات معلمى المشناة "تنائيم" أصبحت لقباً للحكماء، وكلمة "راباى" تعنى "سيدى" وينطقها السفاراد "ربى". ولما كان اللقب لا يخلع إلا على من تم ترسيمه حاخاماً (ولم يكن هذا إلا فى فلسطين).

(١) د. محمد خليفة حسن : الحركة الصهيونية وعلاقتها بالتراث الدين اليهودى، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (٤)، (ص ١٧).

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى: يهود العالم، دليل إسرائيل العام، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٦(ص ١٥٠).

(٣) د. انيتا شابيرا : الصهيونية الدينية -مدخل تاريخى، ترجمة د. محمد محمود أبو غدير، مركز الدراسات الشرقية، ج القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (٣)، مارس ١٩٩٨، (ص٧١).

(٤) نفس المرجع، (ص٧٢).

(٥)أحمد بهاء الدين شعبان : حاخامات وجنرالات ، الدين والدولة فى إسرائيل ، نوارة للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٦ ،(ص٢٨).

(٦)د. رشاد عبدالله الشامى : القوى الدينية فى إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العدد(١٨٦) ، ١٩٩٤(ص٥٤).

(٧) نفس المرجع (ص٧٤).

(٨)نفس المرجع .

(٩)أحمد بهاء الدين شعبان : حاخامات وجنرالات ، مرجع سابق، (ص ٢٠).

(١٠) د. محمد خليفة حسن : دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، (ص٥٥ـ٥٦) .

(١١)نفس المرجع، (ص٥٦).

(١٢) د.رشاد عبدالله الشامى : الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد١٠٢ ، يونيو ١٩٨٦ ، (ص١٧٠).

(١٣)د. محمد خليفة حسن : التفكير التاريخى والحضارى عند الشعوب العربية (السامية) القديمة ، كلية الآداب ج القاهرة ، ٢٠٠٠ ، (ص٢٠٤).

(١٤)سيد القمنى : إسرائيل. التوراة . التاريخ . التضليل ، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ، قبرص ، ١٩٩٤، (ص ٣٦).

(١٥)د.رشاد عبدالله الشامى: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص١٧٣).

(١٦)أحمد بهاء الدين شعبان : حاخامات وجنرالات، مرجع سابق، (ص ١٥).

(١٧) نفس المرجع، (ص٣٣).

(١٨) יוסף הרמתי – www.nrg.co.il

(١٩) שם.

(٢٠) שם.

(٢١) עיין: השער לעולם התורה. www.yeshiva.org.il

(٢٢) ٢٣ـ١١ـ٢٠٠٤ www.av.org

(٢٣) עיתון הארץ, 2004_9_9

(٢٤) www.av.org / ١٨ـ٣ـ٢٠٠٤

(٢٥) إيمانويل هيمان: الأصولية اليهودية، ترجمة: سعيد الطويل، مراجعة: د. جمال الرفاعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨ ، (ص ١٤١).

(٢٦) نفس المرجع، (ص١٣٢).

(٢٧) עיין: יוסף הרמתי, עיתון "מעריב", 2004_10_6.

(٢٨) שם.

(٢٩) د. عبدالوهاب المسيرى: الإنسانية والعدوانية فى العقيدة اليهودية، مجلة (قضايا الأمة)، ٤ـ٢ـ٢٠٠٥.

(٣٠) יוסף הרמתי, שם.

(٣١) עיין: www.morya.co.il

(٣٢) יוסף הרמתי, שם.

(٣٣) שם.

(٣٤) שם.

(٣٥) עיין: www.yeshiva.org.il

(٣٦) יוסף חרמוני, שם.

(٣٧) د. رشاد عبدالله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص29).

(٣٨) עיין: www.yeshiva.org.il

(٣٩) יוסף חרמוני, שם.

(٤٠) שם.

(٤١) שם.

(٤٢) שם.

(٤٣) שם.

(٤٤) د. رشاد عبدالله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص29).

(٤٥) www.a.org

(٤٦) שם.

(٤٧) יוסף עידן, עיתון "מעריב", 7-12-2004.

(٤٨) שולמית אלוני, עיתון הארץ, 19-19-2004, (עמ'4).

(٤٩) עיתון ידיעות אחרונות, 19-9-2004.

(٥٠) שם.

(٥١) עיתון מעריב, 7-9-2004.

(*) من بين الموقعين على هذه الفتوى: الحاخام دوف ليئور رئيس لجنة رجال الدين فى الضفة الغربية وقطاع غزة، وحاخام كريات أربع، والحاخام إلياكيم لفانون حاخام مستعمرة إيلون موريه، والحاخام اليميزر ملاميد حاخام مستعمرة هاربراخا، والحاخام أمنون شوجرمان رئيس الدراسة الدينية فى جسبين بالجولان والحاخام دافيد دودكوفيتش حاخام مستعمرة يتسهار، وحاخامات أخرين.

(٥٢)שם.

(٥٣)שם.

(٥٤)שם.

(*)נערי הגבעות (شباب التلال): هى تسمية لجماعة من الشباب الإسرائيليين، تسكن التلال الجديدة فى الضفة الغربية ويبلغ عددهم أكثر من ٢٠٠ شخص تقريباً ويعيشون فى نمط حياتى دينى-قومى يختلف عن النمط الشائع فى المستعمرات، ولكى يكونوا مختلفين عن الآخرين تبنوا نمطاً حياتياً يقوم على الحياة البدائية.

(٥٥)שולמית אלוני, עיתון הארץ, שם.

(٥٦)د. رشاد عبدالله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص172).

(٥٧) نفس المرجع، (ص١٧٣).

(*)שוברים שתיקה (محطمو الصمت): أسست هذه الحركة فى يونيو ٢٠٠٤ على يد "شموئيل نفو" وهو رقيب أول بسرية استطلاع لواء الناحال، وهى حركة تكونت من الجنود الإسرائيليين الذين أنهوا الخدمة فى الجيش الإسرائيلى وقرروا رواية ما شاهدوه من فظائع ترتكب بحق الفلسطينيين أثناء أدائهم الخدمة فى المناطق الفلسطينية المحتلة، وهم ليسوا من رافضى الخدمة فى الجيش الإسرائيلى وتسعى على حد وصفها إلى وضع مرآة أمام المجتمع ليعرف الثمن الذى يدفعه الجندى الإسرائيلى مقابل الخدمة فى المناطق المحتلة ولاسيما على المستوى الأخلاقى.

(٥٨) www.walla.co.il/٢٨-١-٢٠٠٥

(٥٩) www.shovrimshtika.org/٢٠٠٤

(١٠) www.walla.co.il/٢١-٩-٢٠٠٤

(١١) עיתון מעריב, 2005-2-8.

(١٢) עיתון ידיעות אחרונות, 2004-11-7.

(*) תוכנית ההתנתקות : تنص خطة "فك الارتباط" على الإنسحاب من قطاع غزة التى بها ٢٠ مستوطنة (٨٠٠٠ مستوطن) واربع مستوطنات فى شمالى الضفة الغربية وبها أربع مستوطنات (١٥٠٠ مستوطن). وفيها تلتزم إسرائيل بعملية السلام وتطمح للوصول إلى تسوية متفق عليها، على أساس مبدأ دولتين لشعبين: دولة إسرائيل كدولة الشعب اليهودى ودولة فلسطينية للشعب الفلسطينى، وذلك كجزء من تحقيق رؤى الرئيس الامريكى "بوش". كما تؤمن إسرائيل بأن عليها العمل لتحسين الواقع الحالى. وقد استنتجت إسرائيل أنه لا يوجد هناك شريك فلسطينى يمكن التقدم معه بعملية سلام متبادلة. وعلى ضوء ذلك، بلورت خطة "فك الارتباط" الأحادية الجانب، وتقوم بعض بنود الخطة على:

(١) قطاع غزة:

١- ستقوم إسرائيل بإخلاء قطاع غزة، بما فى ذلك المستوطنات الإسرائيلية الموجودة فيه اليوم، وستعيد انتشارها من جديد خارج القطاع، عدا عن انتشار عسكرى فى منطقة الحدود بين قطاع غزة ومصر (محور فيلاديلفى) حسبما سيتم تفصيله لاحقاً.

٢- مع استكمال الخطوة، لن يبقى فى المناطق التى سيتم إخلاؤها على اليابسة فى قطاع غزة أى حضور إسرائيلى ثابت لقوات الأمن ولمواطنين إسرائيليين.

٣- نتيجة لذلك، لن يكون هناك أى أساس للادعاء بأن قطاع غزة يعتبر منطقة محتلة.

(٢) الضفة الغربية:

١- ستخلى إسرائيل منطقة شمالى الضفة الغربية (غنيم، كديم، حومش، وسانور) وكل المقرات العسكرية الثابتة فى هذه المنطقة، وستعيد انتشارها من جديد خارج المنطقة التى سيتم إخلاؤها.

٢- مع استكمال هذه الخطوة لن يبقى فى شمال الضفة الغربية أى تواجد ثابت لقوات الأمن ولمواطنين إسرائيليين.

٣- ستتيح هذه الخطوة التواصل الجغرافى الفلسطينى فى شمالى الضفة الغربية.

٤- ستعمل إسرائيل على تحسين البنية التحتية للمواصلات فى الضفة الغربية بهدف ضمان استمرارية فى خطوط المواصلات للفلسطينيين فى الضفة الغربية.

٥- هذه الخطوة ستسهل على النشاطات الاقتصادية والتجارية للفلسطينيين فى الضفة الغربية.

(٣) الجدار الفاصل:

ستواصل إسرائيل بناء الجدار الأمنى، بناء على قرارات الحكومة ذات الصلة. كما سيأخذ مسار الجدار بالحسبان الاعتبارات الإنسانية.

(١٣) עיתון ידיעות אחרונות, 2002-10-15.

(١٤) עיתון הארץ, 2004-12-26.

(١٥) www.kipa.co.il/١-٦-٢٠٠٤

(١٦) www.a7.org/١٧-١٠-٢٠٠٤

(١٧) www.fresh.co.il/٢٧-٦-٢٠٠٤

(١٨) עיתון מעריב, 2004-1-11

(١٩) עיתון מעריב, 2004-3-15

(*) פיקוח נפש : جمعية أسسها بعض الحاخامات، وكان يتزعمها الآن الحاخام دوروكمان،ورئيسها الحاخام يوسيف جرلينسكي. وتدعوا الجمعية ظاهرياً إلى إحلال السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين، ولكنها تؤيد الاستيطان وترفض إخلاء المستوطنات ، وقد توجهت إلى الرئيس الأمريكي "بوش" بطلب لإجهاض خطة "فك الارتباط".

(٧٠) עיתון הארץ, 26_9_2004

(٧١) שם.

(٧٢)עיתון הארץ, 10_3_2005

(٧٣) עיתון מעריב, 2_4_2005

(٧٤) רוני שקד, עיתון ידיעות אחרונות, 15_3_2005

(٧٥) שם.

(٧٦) שם.

إسماعيل في العهد القديم

استيعاب الصورة المغلوطة عن العرب والمسلمين

قصة إسماعيل في العهد القديم واستيعابها في الأدب السُّرياني المسيحي رؤية وصفية

د. صلاح محجوب (*)

يهدف البحث إلى دراسة قصة ميلاد إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) والواردة في سفر التكوين، مع بحث أثر هذه القصة في تكوين رؤية السريان عن إسماعيل ونسله من العرب والمسلمين. ويعتمد البحث على سفر التكوين وبعض تفاسير السريان لهذا السفر والتي تمثل رؤى السريان لقصة إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام). وترجع أهمية دراسة هذا الموضوع لأن العهد القديم مَثل ولا يزال المرجعية الدينية الأولى لليهود والنصارى عامة والسُّريان منهم خاصة. ولذلك اقتضى الأمر أن نبدأ بوصف قصة إسماعيل كما وردت في سفر التكوين ثم نتتبع كيف نقلها وفهمها وفسرها السُّريان في أدبهم. وقد اعتمدنا على النص العبري للعهد القديم والنص السرياني له ثم التبسنا من بعض تفاسير السريان بدءاً من تفسير أفريم السرياني في القرن الرابع الميلادي، ومن تفسير إيشوع داد وهو من كتاب السريان النساطرة أو الشرقيين في القرن التاسع الميلادي.[1] وتهتم الدراسة بوصف قصة إسماعيل ﷺ في العهد القديم وكيف نقلها السريان إلى أدبهم، وربما لزم علينا التنويه أن دراسة أدب التفسير عند السريان بغرض فهمه جيداً في حاجة إلى العديد من الدراسات والتي لا تدخل في إطار هذه الدراسة.

قصة إسماعيل في العهد القديم

تتكون قصة إسماعيل في سفر التكوين من عدة أجزاء هي زواج إبراهيم من هاجر عليهم السلام، ثم البشارة بميلاد إسماعيل الابن البكر لإبراهيم والوعد الإلهي الممنوح لإسماعيل والذي يشير إلى البركة الإلهية وتكثير نسله وخروج الملوك من نسله، ثم العهد الإلهي الممنوح لإسحق بميراث أرض الميعاد إلى الأبد. وترد أجزاء قصة إسماعيل في عدة اصحاحات من سفر التكوين، ونحن نستعرضها في الدراسة حسب النص السرياني وهو نص الترجمة البسيطة للعهدين القديم والجديد والمعروفة في السريانية باسم فشيطتا ܦܫܝܛܬܐ.[2] ونقتبس من سفر التكوين ما ورد عن إسماعيل ﷺ في النسخة

(*) أستاذ اللغة والأدب السرياني المساعد ـ كلية الآداب/ جامعة القاهرة.

السريانية والتي تتفق مع النص العبري ثم الترجمة العربية لنفس الفقرات في النسخة العربية المعتمدة في الكنائس الشرقية . وأجزاء قصة إسماعيل كما نستعرضها في دراستنا تمثل الفقرات الثانية والثالثة من الإصحاح الخامس عشر في سفر التكوين، والفقرات الأولى حتى الخامسة من الإصحاح السادس عشر، والفقرات السابعة حتى الثالثة عشرة من نفس الإصحاح، والفقرات الثامنة عشرة حتى الثانية والعشرين من الإصحاح السابع عشر. ونشير في ختام دراستنا للفقرات السابقة إلى أوجه الخلاف بين النسخ المختلفة لسفر التكوين عند التعليق على الفقرات المقتبسة، والنسخ المختلفة لسفر التكوين هي النص العبري والترجمة البسيطة والترجمة العربية الشائعة في الكنائس الشرقية عامة . ونستهل دراسة قصة إسماعيل في سفر التكوين بالتباس قصة زواج إبراهيم من هاجر (عليهما السلام) كالتالي :

(ܦܫܝܛܬܐ الترجمة البسيطة)

"ܘܫܪܝ ܐܢܬܬܗ ܕܐܒܪܡ ܠܐ ܝܠܕܐ ܠܗ ܘܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܐܡܬܐ ܡܨܪܝܬܐ ܘܫܡܗ ܗܓܪ. ܘܐܡܪܬ ܫܪܝ ܠܐܒܪܡ ܗܐ ܟܠܝܢܝ ܡܪܝܐ ܡܢ ܝܠܕܐ ܥܘܠ ܥܠ ܐܡܬܝ ܕܠܡܐ ܐܬܒܢܐ ܡܢܗ. ܘܫܡܥ ܐܒܪܡ ܠܩܠܗ ܕܫܪܝ. ܘܕܒܪܬ ܫܪܝ ܐܢܬܬܗ ܕܐܒܪܡ ܠܗܓܪ ܡܨܪܝܬܐ ܐܡܬܗ ܡܢ ܒܬܪ ܥܣܪ ܫܢܝܢ ܕܝܬܒ ܐܒܪܡ ܒܐܪܥܐ ܕܟܢܥܢ ܘܝܗܒܬܗ ܠܐܒܪܡ ܒܥܠܗ ܠܗ ܠܐܢܬܬܐ. ܘܥܠ ܥܠ ܗܓܪ ܘܒܛܢܬ."(٣)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

"وأما ساراي امرأة إبرام فلم تلد له . وكانت لها جارية مصرية اسمها هاجر . فقالت ساراي لإبرام هوذا الرب قد امسكني عن الولادة . ادخل على جاريتي لعلي أرزق منها بنين . فسمع إبرام لقول ساراي . فأخذت ساراي امرأة إبرام هاجر المصرية جاريتها من بعد عشر سنين لإقامة إبرام في أرض كنعان وأعطتها لإبرام رجلها زوجة له . فدخل على هاجر فحبلت " (٤)

وقد ورد في الإصحاح السابق أيضاً أن ملاك الرب قد ظهر لهاجر وبشرها بميلاد مولودها وبشرها بأن اسمه يكون إسماعيل وأنه يكون أمة كبيرة، ورؤية الملاك المذكورة ترد في الفقرات السابعة حتى الثالثة عشرة من الإصحاح السادس عشر كالتالي :

(ܦܫܝܛܬܐ الترجمة البسيطة)

"ܘܐܡܪ ܐܒܪܡ ܠܣܪܝ ܐܡܬܟܝ ܗܐ ܒܐܝܕܝܟܝ ܥܒܕܝ ܠܗ̇ ܡܕܡ ܕܫܦܝܪ ܒܥܝܢܝܟܝ ܘܫܥܒܕܬܗ̇ ܣܪܝ ܘܥܪܩܬ ܡܢ ܩܕܡܝܗ̇. ܘܐܫܟܚܗ̇ ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ ܥܠ ܥܝܢܐ ܕܡܝܐ ܒܡܕܒܪܐ ܕܒܐܘܪܚܐ ܕܚܓܪ. ܘܐܡܪ ܠܗ̇ ܗܓܪ ܐܡܬܗ̇ ܕܣܪܝ ܡܢ ܐܝܟܐ ܐܬܝܬܝ ܘܠܐܝܟܐ ܐܙܠܐ ܐܢܬܝ. ܘܐܡܪܐ ܡܢ ܩܕܡ ܣܪܝ ܡܪܬܝ ܥܪܩܐ ܐܢܐ. ܘܐܡܪ ܠܗ̇ ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ ܗܦܘܟܝ ܠܘܬ ܡܪܬܟܝ ܘܐܫܬܥܒܕܝ ܬܚܝܬ ܐܝܕܝܗ̇. ܘܐܡܪ ܠܗ̇ ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ ܡܣܓܝܘ ܐܣܓܐ ܙܪܥܟܝ ܘܠܐ ܢܬܡܢܐ ܡܢ ܣܘܓܐܗ. ܘܐܡܪ ܠܗ̇ ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ ܗܐ ܒܛܢܬܝ ܘܝܠܕܐ ܐܢܬܝ ܒܪܐ ܘܬܩܪܝܢ ܫܡܗ ܐܝܫܡܥܐܝܠ ܡܛܠ ܕܫܡܥ ܡܪܝܐ ܠܡܘܟܟܟܝ. ܘܗܘ ܢܗܘܐ ܥܪܕܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܐܝܕܗ ܥܠ ܟܠ ܘܐܝܕܐ ܕܟܠ ܒܗ ܘܥܠ ܐܦܝ ܟܠܗܘܢ ܐܚܘܗܝ ܢܫܪܐ." (٥)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

" فقال إبرام لساراى هوذا جاريتك في يدك افعلي بها ما يحسن في عينيك. فأذلتها ساراى فهربت من وجهها. فوجدها ملاك الرب على عين الماء في البرية. على العين التي في طريق شور. وقال يا هاجر جارية ساراى من أين أتيت وإلى أين تذهبين. فقالت أنا هاربة من وجه مولاتي ساراى. فقال لها ملاك الرب أرجعي إلى مولاتك واخضعي تحت يديها. وقال لها ملاك الرب تكثيراً أكثر نسلك فلا يعد من الكثرة. وقال لها ملاك الرب هاأنت حبلى فتلدين ابناً وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتك. وأنه يكون إنساناً وحشياً. يده على كل واحد ويد كل واحد عليه. وأمام جميع أخوته يسكن. "(٦)

ثم ترد بعد قصة البشارة السابقة الإشارة إلى العهد الإلهي والبركة الممنوحة لنسل إسماعيل والعهد الإلهي لإسحق في الفقرات الثامنة عشر حتى الثانية والعشرين من الإصحاحالسابع عشر وهي كالتالي:

(ܦܫܝܛܬܐ الترجمة البسيطة)

"ܘܐܡܪ: ܐܒܪܗܡ ܠܐܠܗܐ ܐܠܘ ܗܘ ܕܝ ܝܫܡܥܝܠ ܚܝܐ ܩܕܡܝܟ. ܘܐܡܪ:
ܠܐܠܗܐ ܠܐܒܪܗܡ ܒܫܪܪܐܝܬ ܣܪܐ ܐܢܬܬܟ ܝܠܕܐ ܠܟ ܒܪܐ ܘܬܩܪܐ ܐܢܬ ܫܡܗ
ܐܝܣܚܩ ܘܐܩܝܡ ܩܝܡܝ ܥܡܗ ܠܩܝܡܐ ܕܠܥܠܡ ܘܠܙܪܥܗ ܡܢ ܒܬܪܗ.
ܘܥܠ ܐܝܫܡܥܝܠ ܫܡܥܬܟ ܗܐ ܒܪܟܬܗ ܘܐܦܫܬܗ ܘܐܣܓܝܬܗ ܛܒ
ܛܒ. ܬܪܥܣܪ ܪܘܪܒܢܝܢ ܢܘܠܕ ܘܐܬܠܝܘܗܝ ܠܥܡܐ ܪܒܐ" (٧)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

"وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك. فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعو اسمه إسحاق، وأقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده. وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. هاأنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً اثني عشر رئيساً يلدُ وأجعله أمة كبيرة. ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية". (٨)

استعرضنا قصة إسماعيل من خلال الاقتباسات السابقة من النص العبري والنص السرياني (ܦܫܝܛܬܐ) الترجمة البسيطة. ويبدو أن رؤية كاتب سفر التكوين كانت التأكيد على أن دور هاجر يقتصر على إنجاب طفل لإبراهيم لأنه عقيم وكذلك زوجته سارة (عليهم السلام)، ثم تقوم سارة على رعاية الطفل وتربيته أي تتخذه ابناً لها. وإذا استعرضنا رؤية بعض الكتاب والمفسرين السريان لهذه القصة فإننا نقتبس بعضاً مما ذكره الكاتب أفريم (القرن الرابع) في تفسيره لسفر التكوين كالتالي:

(تفسير أفريم)

"إن سارة امرأة إبراهيم سألته أن يتخذ عبدتها هاجر المصرية له زوجة ويلد منها ولداً. لكون سارة عاقراً لا ولد لها وأنه أطاعها في ذلك بعد قيامه في أرض كنعان عشر سنين". (٩)

وفسر الكاتب أبو الفرج عبد الله بن الطيب (في القرن الحادي عشر) نفس الفقرة السابقة. وأشار الكاتب إلى أن زواج إبراهيم من هاجر كان نزولاً على رغبة سارة، وقال عن ذلك:

(تفسير أبو الفرج بن الطيب)

" والعلـة في طاعة إبراهيم لسارة في اجتماعهِ مع هاجر لا لشرٍ أو شهوة، ولكن لجبر قلبها من الغم بعدم الولد " . (١٠)

ونلاحـظ مـن الاقتباسـين الـسابقين أن المفـسرين أفـريم وأبي الفرج قد التزما برؤية كاتب سفر الـتكوين، وأكـدا أن سـبب زواج إبـراهيم بهاجـر المصرية هو طاعة إبراهيم لرغبة سـارة . وإذا طرحنا الـسؤال: هـل كـان إبـراهيم عاقراً ؟ ينبغي علينا قراءة ما ورد في الفقرتين الثانية والثالثة من الإصحاح الخامس عشر في سفر التكوين وهما كالتالي :

(ܦܫܝܛܬܐ الترجمة البسيطة)

"ܘܐܡܪ ܐܒܪܡ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܡܢܐ ܬܬܠ ܠܝ ܘܐܢܐ ܐܙܠ ܐܢܐ ܕܠܐ ܒܢܝܐ"

" وقال إبرام أيها السيد الرب ماذا تهبني وأنا أعيش بلا بنين " (١١)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

" فقال إبرام أيها السيد الرب ماذا تعطيني وأنا ماضي عقيماً" . (١٢)

والملاحـظ مـن الاقتباسيين السابقين أن كلمة ܕܠܐ ܒܢܝܐ (بلا أبناء) الواردة في الترجمة البسيطة (ܦܫܝܛܬܐ) تختلف عـن الأصل العبري؛ حيث وردت الكلمة السابقة في النص العبري كالتالي ערירי ('ariri) وتعنـى "وحـيد " ، أو "بـدون أطفال" . (١٣) وقد لاحظنا أن العبارة السابقة قد وردت بـشكل مختلف في الترجمـة العربية لكتاب العهد القديم والجديد، حيـث وردت كالـتالي " عقيماً " . ومـن ثـم يـبدو لـنا أن الترجمـة العـربية للكـتاب المقدس لا تلتزم بالمعنى الوارد في النص العبري أو الترجمـة البـسيطة . وربمـا نفهـم مـن الترجمـة العـربية أن إبـراهيم ﷺ كان عقيماً ، إلا أن النص العبري والترجمـة البـسيطة يوضـحان حقيقة الأمر وهو أن إبراهيم لم يرزق من سارة بطفل ولذا ارتضى الزواج بامـرأة أخـرى لعلها تُنجب له ابناً . وربما يؤكد رأينا أن سارة هي التي دفعت إبراهيم للزواج من هاجر (علـيهم الـسلام) . ومـن ثـم ربما كانت القراءة الصحيحة للفقرة الثانية والثالثة من الإصحاح الخامس عشر هي كالتالي " فقال إبرام أيها السيد الرب ماذا تهبني فأنا وحيدٌ" . (١٤) ويؤكد رأينا أيضاً أن الزوج العقـيم ربمـا يستـسلم لقدره فلا يفكر في الزواج مرة أخرى، وربما لا يتزوج المرء بزوجة أخرى بغرض

الإنجاب إلا إذا كان بمقدوره الإنجاب، وهذا يعنى أن الزوجة الأولى عاقر وهي "سارة" في هذه الحالة.
وربما يدعم رأينا ما ورد في تفسير أفريم السرياني حيث قال في مسألة عقم سارة:

(تفسير أفريم)

"أظهر هاهنا الكتاب المقدس عظم أمانة إبراهيم وثقته بمواعيد الله، وذلك أن الله غربه من أرضه وبلاده وأسكنه في أرض كنعان ووعده بكثرة الزرع. وهوذا عشر سنين قد كملت لغربته ولم يرزقه ولداً، لا شكٌ في قلبه ولا قلّت أمانته، ولا قال في نفسه إن ساره عاقر والله وعدنى بكثرة الأولاد لعله يتمم لى الوعد من غيرها من النساء". (١٥)

ومن ثم يتضح أن إبراهيم لم يكن عقيماً كما توحي قراءة الفقرتين الثانية والثالثة من الإصحاح الخامس عشر بسفر التكوين في ترجمته العربية. ومن الملاحظات أيضاً على سفر التكوين ما استعرضناه سابقاً عن قصة إذلال سارة لهاجر لأنها تعالت على سيدتها سارة بعد أن حملت من إبراهيم، ولكى نفهم كيف فسر السريان رؤية العهد القديم نقرأ تفسير أفريم لنفس القصة إذ يقول التالى:

(تفسير أفريم)

" ولما كان الله يجرب إبرام كل وقت بالحزن والغموم، وكان عندما رأى أحزانه قد كثرت بسبب الولد، وهو لا يرى للملك وجهاً البتة منذ عشرين سنة، عزاه بحبل هاجر منه. وجربه (اختبره) بتسليط ساره عليها وأكثرت تعليبها لها، حتى هربت. وفي ذلك كان المؤمن صابراً كعادته متكلاً على الله في كل أموره. ولكثرة حزن ساره على هروبها، أراد الرب عزاءهما كليهما فجعل ملاكه يسترجع هاجر. وأمرها أن تخضع لسيدتها ساره وتطيع أمرها، ودعاها عبلة ليعلمها أنه بسببها ظهر لها. ولكونه أرادها أن تطيع أمره في الخضوع لساره بشرها بكثرة الأولاد، وأعلمها أن الولد الذى في بطنها ذكراً وعرفها ماذا تسميه". (١٦)

ومن خلال الاستعراض السابق يمكننا تقرير أن تفسير أفريم يتفق تماماً مع رؤية كاتب سفر التكوين في أن سارة كانت عاقراً وكان بمقدور إبراهيم الإنجاب. أما مضمون الفقرات السابعة حتى الثالثة عشرة من الإصحاح السادس عشر، وهي الفقرات التي تشير إلى قصة ظهور ملاك الرب لهاجر بعدما هربت من وجه سيدتها وأن الملاك أمر هاجر بالرجوع إلى سيدتها سارة والخضوع لها، فإننا لا نتفق تماماً مع هذه الرؤية اليهودية. ونرى أن تسلسل الأحداث في قصة إسماعيل على النحو السابق، تُرسخ في ذهن القارئ رؤية كاتب السفر عن هاجر أمة سارة وتؤكد أنها لا تملك من أمر نفسها شيئاً بل وأن ملاك الرب قد أشار عليها بوجوب الرجوع لسيدتها سارة والخضوع لها تماماً. ويبرر الكاتب أفريم

هـذا الخـضوع لأنـه أمـرٌ مـن الـرب لهاجـر . وقد قرر كاتب سفر التكوين في الفقرة الحادية عشرة من الإصـحاح الـسادس عـشر أن الرب منح هاجر وعداً إلهياً بمنح البركة لإسماعيل وهي تكثير نسله ، ثم يتكـرر نفـس الوعد لإبراهيم حيث يعده الرب بمنح إسماعيل البركة وتبشيره بأن من نسله يكون الملوك والرؤسـاء وعـددهم أثنـى عـشر رئيـساً . إلا أننا نلاحظ أن الفقرة الثالثة عشرة من الإصحاح السادس عـشر ، وهـي الفقرة التي توصف وتقرر أن إسماعيل سيكون إنساناً متوحشاً يتحكم في أخوته ويتحكم أخـوته فيه ، لا تتناسب مع الوعد الإلهي السابق . ونستعرض الفقرة المذكورة في نسخة الترجمة البسيطة وفي النسخة العربية ثم نعلق عليها كما يلي :

(ܦܫܝܛܬܐ الترجمة البسيطة)

" ܘܗܘ ܢܗܘܐ <u>ܥܪܕܐ ܕܒܢܝܢܫܐ</u> ܐܝܕܗ ܒܟܠ ܘܐܝܕ ܕܟܠ ܒܗ ܘܥܠ ܬܚܘܡ ܕܟܠܗܘܢ ܐܚܘܗܝ ܢܫܪܐ " : وانـه يكـون حمـار وحشى من البشر يده على الكل ويد الكل عليه ويسكن على تخوم كل أخوته " . (١٧)

(العهد القديم والجديد بالسريانية)

" ܘܗܘ ܒܪ ܗܘܐ <u>ܐܢܫܐ ܥܪܕܐ</u> ܗܘܝ، ܐܝܕܗ ܒܟܠ ܘܐܝܕܐ ܕܟܠ ܒܗ، ܘܩܕܡ ܟܠܗ ܕܟܠ ܐܚܘܗܝ ܢܫܪܐ " : وانه يكون إنسانا حماراً يده على الكل ويده الكل عليه . ويسكن أمام كل أخوته " . (١٨)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

" وانـه يكـون <u>إنساناً وحشياً</u> . يـده على كل واحد ويد كل واحد عليه . وأمام جميع إخوته يسكن " . (١٩)

تـصف الفقـرة الـسابقة إسماعيل بالوحشية في النص العبري وفي الترجمة البسيطة المتفقة معه ، وفي الترجمـة الـسريانية للعهـدين وكـذلك في الـنص العربى . وتشير الفقرة إلى أن هذه الوحشية ستجعل يد إسماعيل على أخوته ويد أخوته عليه ، اى أن صراعاً مستمراً سينشأ بينه وبين أخوته . وقد لاحظنا أن العبارة الـتي تـصف إسماعيل بالوحشية ترد بشكل مختلف في النص العبري والسرياني والعربى ، فقد وردت العـبارة الـسابقة كالتالي في الـنص العـبري " Paeri Adam " وتعنـى " إنسان وحشى أو " إنـسان مـتوحش " . ووردت نفـس العـبارة بـشكل مخـتلف في الترجمـة البـسيطة كالـتالى " ܥܪܕܐ

وحـسـلـمـا " وتعني " حمار (بين) الناس أو " كالحمار البري بين البشر " ، وقد تعني " إنسان حمار " .

أما معنى العبارة " أسعا سعدأا " في النص السرياني للعهدين القديم والجديد فهو " إنسان حمار " .

وواقع النص العبري يؤكد أن الكلمة " PAERI حمار وحشي " قد سبقت كلمة " ADAM (אדם) " إنسان" . فالكلمة إذاً تعني في النص العبري "وحش إنساني " ، أو "وحش آدمي" أو "مثل إنسان متوحش" ، وربما بمعنى "وحش في شكل إنسان. ويدلنا جزينيوس أن الصفة (paeri) إذا سبقت كلمة ADAM فإنها تكون في حالة المضاف إليه . وهذا على سبيل المثال ما وجدناه في سفر اشعيا الإصحاح التاسع والعشرين بالفقرة التاسعة عشرة، حيث سبقت الصفة "مساكين" المضاف أو الموصوف "الناس" ، فأصبح معنى الصفة والموصوف كالتالي "مساكين الناس" (apioni adam) . إذا معنى العبارة المقصودة (paeri adam פרא אדם) في النص العبري هو "وحش الإنسان أى وحش بشرى" .[٢٠] وهناك ملاحظة أخرى على نص العهد القديم والجديد بالسريانية، وهي أن العبارة المقصودة وردت كالتالي أسعا سعدأا صـه "إنسان حمار" ، إلا أننا عندما نبحث في كلمة صـه والواردة بعدها مباشرة، لا نجد لها دلالة سوى أن نفسرها بمعنى " وحقاً هو " ، أو " إذ هو" ، أو " بالفعل هو" . وإذا فسرنا هذه الكلمة بهذا المعنى تصبح هذه الكلمة تفسيراً لعبارة " يده على الكل ويد الكل عليه " . ومن ثم تصبح عبارة " يده على الكل ويد الكل عليه " بمثابة تفسير لمعنى عبارة " إنسان وحشى " . وربما يكون هذا التفسير مقبولاً خاصة إذا ما رجعنا إلى النص العبرى، لأننا نجد العبارة في النص العبري تبدأ بفعل في زمن دال على المستقبل كالتالي " وهو يكون إنسان وحشى " . وهنا تصبح صفة التوحش المنسوبة لإسماعيل بمثابة إشارة إلى صراع سيحدث في المستقبل بين إسماعيل وبين أخوته. وما لاحظناه أيضاً أن كلمة Paeri في النص العبري موجودة بالفعل في المعجم السرياني كالتالي " فـزا " ، وهي صيغة جمع وليست مفردة ومعناها هو "خراف أو حملان "[٢١] .

وربما لأن الجذر المشترك فـزا في العبرية والسريانية لا يعني شيئاً واحداً، فقد استُخدمت كلمتي "سعدأا" (حمار) و"حـزوا" (حمار برى) في الترجمة البسيطة وفي النص السرياني للعهدين للدلالة على معنى الوحشية المقصود في النص العبرى. ولكى نفهم معنى الوحشية المنسوب لإسماعيل وسبب استخدام هذا الوصف في النص العبرى، ينبغى علينا أن نستعرض الفقرات الثامنة عشرة حتى الثانية والعشرين من الإصحاح السابع عشر. وتشير الفقرات السابقة إلى اصطفاء الرب ووعده الأبدى لإسحق ونسله وتفضيلهم على نسل إسماعيل، والفقرات هي كالتالي :

(ܦܫܝܛܬܐ الترجمة البسيطة)

" ܘܐܡܪ ܐܒܪܗܡ ܠܐܠܗܐ. ܠܘܝ ܕܝܢ ܐܝܫܡܥܐܝܠ ܢܚܐ ܩܕܡܝܟ. ܘܐܡܪ ܐܠܗܐ ܠܐܒܪܗܡ ܫܪܝܪܐܝܬ ܗܐ ܐܢܬܬܟ ܣܪܐ ܝܠܕܐ ܠܟ ܒܪܐ ܘܬܩܪܐ ܫܡܗ ܐܝܣܚܩ ܘܐܩܝܡ ܩܝܡܝ ܥܡܗ ܩܝܡܐ ܕܠܥܠܡ ܘܠܙܪܥܗ ܡܢ ܒܬܪܗ. ܘܥܠ ܐܝܫܡܥܐܝܠ ܫܡܥܬܟ ܗܐ ܒܪܟܬܗ ܘܐܣܓܝܬܗ ܘ ܐܦܫܬܗ ܛܒ ܛܒ ܬܪܥܣܪ ܪܘܪܒܢܝܢ ܢܘܠܕ ܘܐܥܒܕܝܘܗܝ ܠܥܡܐ ܪܒܐ. ܘܩܝܡܝ ܐܩܝܡ ܥܡ ܐܝܣܚܩ ܕܬܐܠܕ ܠܟ ܣܪܐ ܠܙܒܢܐ ܗܢܐ ܒܫܢܬܐ ܐܚܪܬܐ " (٢١)

(العهدين القديم والجديد بالعربية)

"وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك. فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعو اسمه إسحاق وأقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده. وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه، هاأنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً، اثنى عشر رئيساً يلدُ وأجعله أمة كبيرة. ولكن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية" . (٢٢)

ومن ثم يؤكد كاتب سفر التكوين أن الرب منح الكثرة لنسل إسماعيل ووعد نسله بالمُلك والرئاسة، أما إسحق فقد أقام الرب معه ومع نسله عهداً أبدياً دائماً وهو ما يعني التفوق والتميز على نسل إسماعيل. وللملاحظ من تتابع الأحداث في قصة إسماعيل، أن الفقرات السابقة تأتي بعد وصف إسماعيل بصفة الوحشية، ومن ثم يفهم القارئ أن وحشية إسماعيل هي سبب حرمانه من الوعد الإلهي الأبدي، والاكتفاء بالإشارة إلى أن نسل إسماعيل يكون منه الملوك والرؤساء. ويجوز لنا أن نفسر المُلك والرئاسة بمعنى البركة المؤقتة أو البركة في الدنيا، فالرؤساء والملوك يحكمون الدنيا فقط. أما الآخرة أو الحياة الأبدية الخالدة فليس لهم سلطانٌ عليها. ويبدو لنا أن رؤية كاتب السفر تريد ترسيخ صورة الوحشية والهمجية في ذهن القارئ عن إسماعيل ومن ثم على نسله، لكي يفهم القارئ ويؤمن برؤية السفر التالية والخاصة باصطفاء إسحق ونسله وتفضيلهم على نسل إسماعيل. كما تترسخ صورة عن ثنائية يمثلها إسماعيل وإسحق، فإسماعيل يمثل الإنسان الوحشي أو صاحب الصفات السلبية، أما إسحق فهو المصطفي وذو الصفات الطيبة ومستحق للرضا الإلهي والوعد الأبدي. وقد وجدنا أثراً للرؤية اليهودية السابقة في الأناجيل، ونستعرض هذه الرؤية من خلال الفقرات التالية من رسالة بولس إلى أهل غلاطية وهي كالتالي:

(ܦܫܝܛܬܐ الترجمة البسيطة)

" ܟܬܝܒ ܓܝܪ ܕܠܐܒܪܗܡ ܬܪܝܢ ܒܢܝܢ ܗܘܘ ܠܗ. ܚܕ ܡܢ ܐܡܬܐ ܘܚܕ ܡܢ ܚܐܪܬܐ. ܐܠܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܡܬܐ ܒܒܣܪܐ ܐܬܝܠܕ. ܗܘ ܕܡܢ ܚܐܪܬܐ ܒܡܘܠܟܢܐ ܗܘܐ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܦܐܬܐ ܕܬܪܬܝܢ ܕܝܬܩܢ. ܚܕܐ ܕܡܢ ܛܘܪܐ ܕܣܝܢܝ ܝܠܕܐ ܠܥܒܕܘܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܗܓܪ. ܗܓܪ ܓܝܪ ܛܘܪܐ ܗܘ ܕܣܝܢܝ ܕܒܥܪܒܝܐ. ܘܡܛܝܐ ܠܗܝ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܦܠܚܐ ܥܒܕܘܬܐ ܗܝ ܘܒܢܝܗ. ܗܝ ܕܝܢ ܐܘܪܫܠܡ ܕܠܥܠ ܚܐܪܬܐ ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܐܡܢ. ܟܬܝܒ ܓܝܪ ܕܐܬܦܨܚܝ ܥܩܪܬܐ ܗܝ ܕܠܐ ܝܠܕܐ ܘܐܬܦܨܚ ܘܚܕܝ ܗܝ ܕܠܐ ܡܚܒܠܐ ܚܒܠܐ ܕܣܓܝܐܝܢ ܒܢܝܗ ܕܨܕܝܬܐ ܝܬܝܪ ܡܢ ܒܢܝܗ ܕܒܥܠܬܐ. ܚܢܢ ܕܝܢ ܐܚܝ ܐܝܟ ܐܝܣܚܩ ܒܢܝ ܡܘܠܟܢܐ ܚܢܢ. ܘܐܝܟ ܕܗܝܕܝܢ ܗܘ ܕܒܒܣܪܐ ܗܘܐ ܪܕܦ ܗܘܐ ܠܗܘ ܕܒܪܘܚܐ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܫܐ. ܐܠܐ ܡܢܐ ܐܡܪ ܟܬܒܐ ܐܦܩܝܗ ܠܐܡܬܐ ܘܠܒܪܗ ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܐܪܬ ܒܪܗ ܕܐܡܬܐ ܥܡ ܒܪܗ ܕܚܐܪܬܐ ܚܢܢ ܗܟܝܠ ܐܚܝ ܠܐ ܗܘܝܢ ܒܢܝ ܐܡܬܐ ܐܠܐ ܒܢܝ ܚܐܪܬܐ " (٢٣)

(رسالة بولس لأهل غلاطية ٤: ٢١ - ٣٣)

" فإنـه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان واحدٌ من الجارية والآخر من الحرة. لكن الذي من الجارية ولـدَ حسب الجسد وأما الذي من الحرة فالبموعد. وكل ذلك رمز لأن هاتين هما العهدان أحدهما من جبل سيناء الوالد للعبودية الـذي هو هاجر. لأن هاجر (هي) جبل سيناء في العربية. ولكنه يقابل أورشليم الحاضـرة فإنها مستعبدة مع بنيها. وأما أورشليم العليا التي هي أمنا جميعاً فهي حرة. لأنه مكتوب افرحي أيتها العاقر التي لم تلد. اهتفي واصرخي أيتها التي لم تتمخض فإن أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج. وأما نحن أيها الأخوة فنظير إسحق أولاد الموعد. ولكن كما كان حينئذ الذي ولـد حسب الجسد يضطهد الذي حسب الروح هكذا الآن أيضاً. لكن ماذا يقول الكتاب اطرد الجارية وابنها لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرة. إذاً أيها الأخوة لسنا أولاد جارية بل أولاد حرة ".

نلاحظ على الاقتباسات السابقة من الإنجيل أن الصورة التي رسمها الإنجيل عن إسماعيل وإسحق، هي صورة ثنائية أحدها إسماعيل بن هاجر الجارية، وإسحق بن سارة الحرة. وهذه الثنائية تجمع كل التصورات اليهودية والمسيحية عن الثواب والعقاب أو الدنيا والآخرة، ويبدو أن هذه الرؤى مسيحانية تهتم بتفسير العهد القديم باعتباره غير خالد مثل حياة الجسد، ومن ثم تؤكد على حياة آتية مستقبلية في أورشليم السماوية لأتباع المسيح الذين يترقبون وصول زمانه. وتتبدى هذه الرؤى المسيحانية في الفقرات السابقة من خلال ثنائيات أورشليم الحاضرة (الدنيا) وأورشليم السماوية (الآخرة أو الثواب)، وهي في النهاية تؤكد على ترسيخ نمط العبودية المنسوب لإسماعيل نسبة لأمه هاجر، ونمط الحرية المنسوب لإسحق. بل أن الفقرات السابقة أضافت صفة جديدة لنسل إسماعيل ووصفته بأنه نسل الموحشة. وهنا يجب أن نتوقف ونشرح عبارة ܒܢܝ̈ܐ ܕܨܕܝܐ أبناء الموحشة المذكورة. يبدو لنا أن المقصود بأبناء الموحشة هو الإشارة إلى نسل إسماعيل، وقد قرأنا في سفر التكوين أن الرب وعدَ نسل إسماعيل بالكثرة العددية، ووعد إسحق بالبركة والعهد الأبدي. وتؤكد عبارة "أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج"، أن المقصود هنا هو نسل إسماعيل. ومن هنا تكون رسالة بولس قد أضافت صفة سلبية جديدة لبنى إسماعيل وهي أنهم من نسلِ مُوحِش، وهي صفة تعبر عن الخواء والإقفار لأن كلمة ܕܨܕܝܐ صفة تُطلق على المرأة الوحيدة التي تشعر بالوحدة والوحشة وتطلق على الأرض القفر أيضاً.[24] وربما كانت هذه الصفة إشارة وتفسيراً لما ورد في سفر التكوين بالإصحاح السادس عشر الفقرة الثالثة عشرة "وأمام جميع أخوته يسكن". ونرى أن عبارة ܒܢܝ̈ܐ ܕܨܕܝܐ (أبناء الموحشة) في إطار وصف إسماعيل بصفات سلبية، ربما كانت إشارة إلى هاجر وأنها مُوحشة أو امرأة تشعر بالوَحشة خاصة عندما طُردت إلى الصحراء وكما ذُكر في قصتها[26]. وربما كان المقصود هنا الإشارة إلى المكان الذي يسكنه إسماعيل أمام أخوته أى الصحراء العربية، إذاً تكون كلمة "ܕܨܕܝܐ الموحشة" إشارةً إلى الصحراء العربية. إلا أننا نرجح قراءتنا الأولى للفقرة لأنها تقارن بين "أبناء الموحشة" في مقابل "أبناء المتزوجة". ومن هنا نرى أن رسالة بولس تصف السيدة هاجر بالموحشة، وهو وصفٌ سلبي آخر. وربما لا نتعجب كثيراً من هذا الوصف لأن بولس نفسه كان يهودياً متعصباً لليهودية قبل دخوله في المسيحية.

إذاً نحن نفهم من قراءة فقرات رسالة بولس السابقة أن إسماعيل يمثل العبودية وأبناء الموحشة والحياة الدنيا الفانية، في مقابل إسحق الذي يمثل الحرية وأبناء الأحرار وأصحاب العهد الإلهي الأبدي. ونفهم من القراءة السابقة أن المسيحية قد ميزت وفاضلت بين عالمين هما عالم العهد القديم ويمثله حياة الجسد الفانية والبشر فيه هم من أمثال إسماعيل بن الجارية هاجر. أما العالم الآخر

الموصوف بالخلود والأبدية لأنه يبدأ بوعد إلهي لإسحق فهو يمثل أتباع المسيحية. والغريب أن الفقرات التي أشرنا إليها من قبل في رسالة بولس لأهل غلاطية قد حددت أن هاجر وإسماعيل يمثلان العهد القديم والشريعة الموسوية، أما أتباع المسيحية فهم نسل إسحق أي أنهم استمرار لآباء اليهود وهم يمثلون العهد الجديد الخالد في أورشليم السماوية. ولكي نفهم الرؤى السابقة علينا أن نقرأ ما كتبه المفسرون السريان عن سبب ميلاد إسماعيل قبل إسحق، ونقتبس التالي من تفسيري أفريم وإيشوع داد:

(تفسير أفريم)

" وهذا لم يفعله الله جزاءاً لإبراهيم، بل إن الله كان مزمعاً أن يُظهر على الأرض شريعتين. شريعة التوراة وشريعة الإنجيل. كما خلق الإنسان من صنفين جسداني وروحاني، وكما خلق له دارين دار الدنيا ودار الآخرة، دار الدنيا جسدانية زائلة ودار الآخرة روحانية باقية. كذلك وضع له أيضاً شريعتين الأولى منهما وهي التوراة جسدانية زائلة، والثانية وهي الإنجيل روحانية باقية. ولذلك جعل إبراهيم يلد من زوجتين أولاداً رمزاً على هاتين الشريعتين. الزوجة الأولى هي هاجر العبدة، ولدت ميلاداً جسدانياً مثل شريعة التوراة التي كلها جسدانية ومواعيد (وعود إلهية) جسدانية. . . ، وأما شريعة الإنجيل فأوامرها كلها روحانية شبيه ساره لم تلد ولدها كالولادة الجسدانية المعروفة " [٢٥]

(تفسير إيشوع داد)

" وقد يسأل سائل لماذا جاء إسماعيل أولا وعن أمه. فنقول إن تقدم إسماعيل إنما يرمز إلى الشريعة القديمة أما تأخر إسحق فإنه يرمز إلى البشارة بالإنجيل. وخروج إسماعيل وهاجر فهو رمزٌ إلى ناموس جسماني وللشعب الذي لم يؤمن بالمخلص وهم الضالين"، أما عن ذبح إسحق وتجربة إبراهيم فهما إشارة ودلالة إلهية أن في بنيه الاثنين (إسماعيل وإسحق) عهدان مرسومان. إسماعيل العبد هو إشارة إلى عهد العبودية. أما إسحق ابن الأحرار فهو إشارة إلى عهد جديد وإشارة منه إلى أورشليم السماوية ". [٢٦]

نلاحظ من قراءة التفسيرين السابقين أن أفريم قد أرجع سبب ميلاد إسماعيل إلى الإرادة الإلهية، ورأى المفسر أن ولادة هاجر لإسماعيل دلالة على الشريعة القديمة أو شريعة التوراة وهي الشريعة القديمة والتي تنسخها ولادة إسحق أو الشريعة الجديدة أو شريعة العهد الجديد. والمثير في هذا التفسير أن إسماعيل صار المثل الذي يضُرب دلالة على الشريعة اليهودية، في حين أن رؤية سفر التكوين ترسخ أن إسماعيل لا يشترك في العهد القديم، والذي يقتصر على إسحق ونسله ومن ثم لم يعتبره اليهود دلالة أو مثلاً للشريعة الموسوية أو العهد الإلهي القديم. وربما كان السبب في تشبيه السريان لإسماعيل

بالعهد القديم أو تشبيهه بمادية الشريعة اليهودية، هو أنهم أرادوا التأكيد على استمرارية شريعة العهد الجديد أو شريعة المسيح وأنها مثالاً للدار الباقية أو دار الخلود، في مقابل دار الفناء والزوال والماديات الدنيوية الفانية مثل جسم الإنسان والذي يفنى بعد الموت. ورأينا هذا تؤكده قراءة الفقرات التي استشهدنا بها من رسالة بولس لأهل غلاطية والتي ذُكر فيها أن إسماعيل ولدَ ميلاداً جسدياً. وقد اتفق إيشوع داد مع تفسير أفريم وأشار إلى أن إسماعيل مثله مثل العهد القديم ولذلك ولدَ أولاً وهو إشارة إلى العبودية. أما إسحق فهو إشارة إلى الحرية والعهد الجديد. والواضح أن المفسرَين أفريم وإيشوع داد قد فهما من قصة إسماعيل في العهد القديم أنها تؤكد على عبودية هاجر ومن ثم عبودية ابنها، ثم وظف المفسران هذه الرؤية اليهودية للحديث عن الحرية في العهد الجديد أو الحرية التي منحتها المسيحية للعالم، في مقابل العبودية التي تمثلت في إسماعيل باعتباره ممثلاً للعهد القديم. وهنا ينبغي أن نطرح السؤال التالي: هل رغب المفسرون السريان التأكيد على عظمة الإنجيل والعهد الجديد في مقابل ضآلة الشريعة اليهودية ونسخها عن طريق الشريعة الجديدة أو شريعة المسيحية، أي أنهم فاضلوا بين التوراة وبين الإنجيل؟ وهل لهذا السبب وصفوا أحكام الشريعة الموسوية بأنها شريعة مادية زائلة وتمثل العبودية ومثلها مثل إسماعيل المولود في إطار عبودية أمه؟ وقد وجدنا أن بعض السريان يذكر أن الإنجيل أبطل التوراة، وهو ما يعنى أن شرعاً جديداً قد أبطلَ شَرعاً قديماً. [٢٧]

وبالرغم أننا نفهم أن الله قد منح إسماعيل بركة في نسله قبل ميلاد إسحق، وهو ما يعني بكوريته وأحقيته في التقدم على إسحق. ونرى أن تفسير أفريم وداد إيشوع ورؤية رسالة بولس وكما استعرضناها، قد رسخ فكرة عبودية هاجر وإسماعيل بالمفهوم السلبي بمعنى ضآلة وصغر منزلة هاجر وابنها (عليهما السلام) في مقابل التأكيد على علو منزلة إسحق ونسله لأنه من نسل الزوجة الحرة ساره (عليهما السلام). وقد رأى الدكتور أحمد حجازي السقا أن عهد الله مع إسماعيل سابق على عهد إسحق، وهو إشارة إلى ظهور النبي الذي سيظهر من ذريته لتبدأ منه البركة في الأمم إلى أن تقوم الساعة، [٢٨] إلا أن المفسرين أفريم وإيشوع داد قد اتبعا رؤية كاتب سفر التكوين ورسالة بولس ومؤداها أن نسل إسحق استحق الوعد الإلهي الأبدي وحُرِم منه إسماعيل ونسله لأنه يمثل العبودية أو الوحشية. ومن ثم يتأكد لنا أن كاتب سفر التكوين والمفسرين أفريم وإيشوع داد قد رسخوا صورة لثنائية في فكر القارئ تجعل من إسماعيل الشخصية السلبية التي تتسم بالوحشية والتي لم يمنحها الرب وعداً إلهياً بالخلاص، بل اقتصر وعد الرب على منحه المُلك في نسله وكثرة العدد. ويبدو أنها إشارة تجعل القارئ يتأكد أن وعد إسماعيل غير دائم وزائل لأنه وعد مادي في حياة مادية فانية. أما إسحق وهو النظير الآخر في الثنائية، فقد رضى عنه الرب قبل أن يولد، ومنحه وعداً إلهياً بميراث أرض الميعاد له ولنسله من بعده. وترسخ الثنائية السابقة في ذهن القارئ أن إسماعيل هو الشخصية السلبية أما إسحق فهو الشخصية الإيجابية في الثنائية السابقة. والملاحظ من عرضنا السابق أن المفسرين السريان

أكدوا على الثنائية السابقة، والتي مثلت في تفسيراتهم الحياة الدنيا الفانية في مقابل الحياة الأبدية. ومن ثم أصبح إسماعيل هو العبد والمثل الذي يُضرب على العهد القديم أو بمعنى آخر وفي إطار ثنائية العبد والحر والتي أشرنا إليها، أصبح إسماعيل هو الشخصية السلبية. أما إسحق ومن ثم أتباع المسيح هم أتباع العهد الجديد، وهم بمثابة الحياة الأبدية الخالدة. وتتأكد لنا الرؤى المتحيزة ضد إسماعيل ونسله من خلال استمرار تلك الثنائيات والتي استعرضناها سابقا. وهي ثنائيات تصف إسماعيل بكل ما هو سلبي ومادي، وتصف إسحق في نفس الوقت بكل ما هو روحاني وخالد وإيجابي. كما نرى أيضاً أن هنالك مواضع كثيرة وردت في سفر التكوين ويتضح منها الازدواج عند التعامل مع إسماعيل ﷺ. وقد لاحظنا تحيزا واضحاً عند الحديث عن قصة إسماعيل في سفر التكوين. فقد وردت عدة عبارات للإشارة إلى إسماعيل وهي "ابن إبراهيم"، "ابن هاجر"، "ابن الجارية". وفي مقابل ذلك استخدم كاتب السفر وصفاً واحدا غالبا عند الحديث عن إسحق، وهو "ابن"، كما ميز إسحق بعبارة "ابنك وحيدك" في قصة الذبح والفداء.[٢٩] ويبدو كاتب سفر التكوين أراد التأكيد على عبودية إسماعيل، ففي مقابل إسحق "الابن الوحيد" لإبراهيم نجد إسماعيل "ابن الجارية" أو "ابن هاجر". ويبدو أن اليونان قد استوعبوا رؤية سفر التكوين ومن ثم فقد وصفوا بني إسماعيل باسم "سرقاى" أي عبيد سارة،[٣٠] وهو وصف يوضح أن رؤية العهد القديم المتحيزة قد صارت هي الأساس عند الحديث عن بني إسماعيل أو عن المسلمين. ويبدو أن التحيز ضد إسماعيل ونسله قد شاع أيضاً في أدب الرؤى الغيبي عند السريان، فعلى سبيل المثال ترد الرؤيا التالية في سياق قصة الراهب بحيرا:

(قصة الراهب بحيرا)

"أبصرت صليباً عظيماً يضيء على الأرض كلها مثل الشمس سبعة أضعاف وملاكاً عظيماً ففزعت لذلك فزعاً شديداً فقال لي الملاك لا تخاف وأبصرت أربعة رؤوس أرواح تحرك بعضها البعض وأبصرت أسداً أبيض قد أقبل من داخل البرية. فأكل الشرق والغرب والبرية والشام وشرب ماء البحر وانحدر إلى الغرب وفي رأسه أثنى عشر قرناً فقال لي الملاك هذه ملك بني إسماعيل، ثم أبصرت دابة سوداء فأكلت الشرق والغرب ولها ثلاثة قرون. فقال لي الملاك هذه ملك بني هاشم بن محمد وأبصرت ثوراً قد أقبل من البرية وله خمسة قرون فأكل أربع أطراف الدنيا وانحدر إلى الموصل فقلت للملاك ما هذا فقال لي هذا ملك المهدى بن على وفاطمة وكما أن الثور جلس هادئا كذلك يكون ملكه، ولهذا المهدى تترجى قبائل بني إسماعيل وبه يتم ملك العرب".[٣١]

نلاحظ أن قصة بحيرا اعتمدت على رؤية العهد القديم فيما يختص بمُلك بني إسماعيل ولذلك ورد في القصة تكراراً للتنبؤ بالملوك الأثنى عشر من نسل إسماعيل. والملاحظ أن قصة بحيرا استلهمت ما ورد في الإصحاح السابع عشر من سفر التكوين والذي حدد عدد ملوك بني إسماعيل بأثنى عشر

رئيساً، فجاءت عبارة "أثنى عشر قرناً" في قصة بحيرا، تأكيداً لسفر التكوين واستلهاماً له وتفسيراً غيبياً للدولة الإسلام والتي عُبر عنها بمُلك بنى إسماعيل. ومن ثم يمكننا القول أن قصة بحيرا استوعبت قصة إسماعيل من سفر التكوين وقدمت تفسيراً غيبياً لها يتفق مع الرؤية المسيحية السريانية واليهودية. وقد لاحظنا أيضًا أن الحيوانات المذكورة في قصة بحيرا والتي يُشار بها إلى مُلك بنى إسماعيل، هي الأسد والثور وهي حيوانات تجمع في صفاتها للقوة والوحشية. ونرى أن استخدام هذه الحيوانات كان مرجعه دلالاتها على الوحشية والقوة، وربما سبب ذلك أيضاً هو الوحشية المنسوبة إلى إسماعيل في سفر التكوين. ويبدو أن التحيز ضد إسماعيل يظهر بشكل واضح في عصور انتصار بنى إسماعيل. فعندما استرد القائد صلاح الدين بيت المقدس سنة ١٠٨٧ من أيدي الفرنجة، قرض شاعرٌ سرياني مجهول قصيدتين تعبر عن مدى مشاعر الألم التي انتابته وغيره من النصارى السريان عندما سمعوا بهذا الانتصار الكبير. والفقرات التالية توضح مشاعر الألم التي انتابت الشاعر وبنى قومه من السريان لأن جيش صلاح الدين استرد بيت المقدس من الفرنجة (الصليبيين):

" خرج علينا المُخربون: وطاردونا كالدبابير

حل الغضب والسخط على أورشليم: مثلماحاق بآل نوح في الطوفان

أورشليم المدينة المقدسة: ومسكن القداسة

حسدها الشيطان المقيت: وزلزلها وجعلها تحت الأقدام

وامتلأت الديار بالنحيب: وعم الحزن كل الأديار

فمن لم يبكِ عندما سمع أن نساء المُلك قد امتُهِنَ: وكأنهن من بنات الأذلاء

دخل الغرباء إلى أرض الميعاد: ودنسوا المذبح وبيت الصلاة

من لا يبكى علينا: ومن لم يتألم من أجلنا

نُهبَ المؤمنون في كل مكان: وقتلَ المتمردون أبناءُ هاجر أبناءَ أورشليم

وتحولت الكنائس والبيع: إلى مساجد

من أعطوا الصدقات للسائلين بالأمس: اليوم يقفون على الأبواب مستجدين

غرقت روما العظيمة: التي هابها سائر الخليقة

وطأها أبناءُ هاجر الأمة: وهزؤا بها حتى موعد القيامة " (٣٢)

هكذا نرى بوضوح أن الشاعر بدلاً من مدح جند المسلمين نجده يعود إلى الرؤى اليهودية المتحيزة ضد إسماعيل ونسله، إذ استدعى الشاعر الصورة النمطية المتحيزة عن إسماعيل ونسله من موروثة الثقافي والديني (أي العهد القديم والجديد)، ثم وصف بها جند المسلمين الذين أنقذوا تلك المدينة المقدسة من أيدي من دنسوها من الفرنجة. وقد استخدم الشاعر مفردات جديدة عند وصف المسلمين أو بنى إسماعيل وهي "مخربون"، "متمردون"، "أبناء هاجر"، "أبناء الأمة"، وهذه المفردات تعبر عن تحيز الشاعر المسيحي السرياني ضد إسماعيل وكما هو مألوف في سفر التكوين. ونرى أن هذه المفردات استخدمها كاتب سفر التكوين واستدعاها الشاعر السرياني إلى ذاكرته عند حديثه عن عبودية إسماعيل وضآلة مكانته، ومن ثم نلحظ التوافق الشديد بين الرؤيتين اليهودية والمسيحية عند الحديث عن إسماعيل ونسله أي المسلمين. والشاعر السرياني يؤكد من جديد على ما قلناه من قبل عن ثنائية العبودية في مقابل الحرية. فأبناء هاجر أبناء أمة وهم مخربون وغرباء ومتمردون، في مقابل أبناء بيت المقدس الأحرار والذين استذلهم أبناء الأمة أي العبيد. ويبدو أن كل انتصار لبنى إسماعيل أو المسلمين اعتبره السريان عقاباً إلهياً لهم. ويؤكد رأينا أن المؤرخ يوحنا فنكايا في القرن السابع قد وصف انتشار الإسلام والفتوح الإسلامية بقوله:

" ولما زالت دولة الفرس في عصر كسرى (انو شروان) زاعت شهرة مملكة بنى هاجر في كل العالم. وكان هذا العمل بفعل المشيئة الإلهية. فكيف يتنصرون بدون المعونة الإلهية، وقد سيطروا على كل العالم وصدق ما قيل "أن يده تكون على الكل". (٣٣)

اتضح من كلام يوحنا فنكايا أنه يعتمد على الفقرة الثالثة عشرة بالإصحاح السادس عشر من سفر التكوين، والتي تصور أن إسماعيل سيتحكم في أخوته (نسل إسحق). وعندما أشار الكاتب سليمان البصري مؤلف " كتاب النحلة " (القرن الثالث عشر)، إلى أن ظهور الإسلام وانتشاره بين النصارى السريان في بلاد النهرين نجده يقول:

" وخرج أبناء إسماعيل من صحراء يثرب واجتمعوا في ربوة عالية ومن هناك خربوا ثروات مملكة اليونان وخرب إسماعيل قضيب الصحراء مملكتي العبريين والفرس، ذلك الذي أرسل بحمية على كل الأرض وعلى البشر وعلى البهائم والأشجار. هذا عقاب قاس، ليس لأن الله أحبهم وهبهم العلو على ممالك المسيحيين بل من أجل الظلم والأثم الذي أقترفه المسيحيون". (٣٤)

ويبدو أن وصف إسماعيل بالوحشية في سفر التكوين، قد طوره السريان بحيث تظهر هذه الوحشية في صورة عقاب إلهي للنصارى، ولاشك أن سفر التكوين شكل الخلفية الدينية والمعرفية التي ارتكز عليها السريان في تصورهم لانتصارات بنى إسماعيل (أي المسلمين). وربما يمكننا القول أيضاً أن انتصارات المسلمين هي الموتيفات أو الأسباب التي دفعت السريان لاستدعاء التصورات اليهودية

المتحيزة ضد إسماعيل. كما يمكننا القول أن تفسير السريان لانتصارات المسلمين باعتبارها عقاب إلهي، ربما ترسخت في عقلية النصارى السريان بسبب رؤية رسالة بولس لأهل غلاطية والتي رسخت أن بني إسماعيل أو أبناء الجسد يضطهدون أبناء الروح. وبالرغم من أن الإنجيل لا يشكل أدباً سريانياً إلا أنه مصدر أساسي لفهم تاريخ العالم والعلاقة بين أتباع الديانات السماوية عند المسيحيين عامة.

خلاصة البحث

استعرضنا في البحث قصة إسماعيل في سفر التكوين وأثرها في تصورات السريان لبنى إسماعيل أي للمسلمين، وقد أدركنا أن الرؤية اليهودية متحيزة ضد إسماعيل وهاجر من أجل الحط من شأن العرب ومن ثم المسلمين، للتأكيد على أبدية العهد الإلهي لبنى إسحق دون إسماعيل وبنيه من نسل إبراهيم عليهم السلام. وقد عرضنا لبعض كتابات السريان التي تفسر العهد القديم وتتبنى الرؤية اليهودية السابقة. كما لاحظنا أن السريان قد طوروا مفهوم العهد الإلهي لإسحق بحيث صار عهداً أبدياً لأتباع المسيحية دون غيرهم من اليهود أو المسلمين من نسل إسماعيل. ومن ثم فقد اتفقت المصادر اليهودية والمسيحية السريانية في تأكيد الصورة المغلوطة عن إسماعيل والعرب والمسلمين، فقد وصف إسماعيل بالوحشية والعبودية، كما أن بنيه يمثلون العقاب الإلهي المستقبلي لليهود والنصارى. ومن هنا فسر السريان الفتوح الإسلامية باعتبارها عقاب إلهي لهم. ونرى أن دراسة المصادر اليهودية والسريانية عن المسلمين والعرب تستلزم التدقيق والتحليل لكي لا نعتمد عليها عند التأريخ للإسلام أو لتاريخ العرب خاصة وأننا نرى أن رؤيتها لم تكن موضوعية عن العرب والمسلمين. وقد أشرنا في الدراسة إلى أن السريان قد فهموا أن سفر التكوين يؤكد على ثنائية العبودية (هاجر وإسماعيل) والحرية (سارة وإسحق)، ولذلك فقد فسروا علاقة المسيحية باليهودية من خلال التأكيد على أن بنى إسماعيل يمثلون الشريعة اليهودية، وهي مرحلة العبودية التي تنتهي بالحرية والعهد الجديد. وقد استعرضنا عددا من النصوص السريانية والتي تمثل أدب التفسير الديني والتاريخ والشعر، ولاحظنا أن خلفيتها الدينية والمعرفية هي الاعتماد على الرؤية اليهودية المتحيزة ضد إسماعيل وبنيه والمسلمين والتي وردت في سفر التكوين.

التعليقات والهوامش

١) تعتمد الدراسة على تفسير أفريم للكتاب المقدس والذي لم يتبق لنا منه سوى تفسير سفر التكوين، وأفريم يعتبره السريان نبيهم وقيثارة الروح نظراً لكتاباته الغزيرة في تفسير الكتاب المقدسة وكتاباته المنثورة والمنظومة عن المسيح والمسيحية. كما نعتمد على تفسير إيشوع داد وهو من السريان الشرقيين. انظر: مراد كامل (وآخرون)، تاريخ الأدب السرياني من نشأته إلى العصر الحاضر. دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩، الصفحات ٩٦ و ١٠٠ و٣٢٨.

٢) ترجع الترجمة البسيطة للكتاب المقدس إلى حوالي القرن الأول للميلاد، وربما قام بكتابتها المتنصرون الأول من اليهود في مدينة حليب بالعراق. والترجمة البسيطة تتفق مع النص العبري وتزيد عليه بعض أسفار أخرى تعتبر من الأسفار غير القانونية (الأبوكريفا) مثل طوبيت وروث ويهوديت والمكابيين وباروخ الكاتب. انظر: أفرام الأول برصوم، اللؤلؤ المنثور في العلوم والآداب السريانية، الطبعة الخامسة، هولندا ١٩٨٧، ص ٤٣ـ٤٤، وانظر بومشتارك A. Baum stark، Geschichte der syrischen Literatur، Bonn ١٩٢٠، p. ٢٥ff

٣) انظر النص العبري لسفر التكوين Norman Henry Snaith، Hebrew Old Testament، London ١٩٨٠، Genesis p. ٢١، وانظر الترجمة البسيطة: أورة كثب آيك مفقتا دمثريا فشيطتا، قلجوتا قديما، موآل ١٨٨٧، الصفحة ١٨

٤) انظر: الكتاب المقدس، أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٠، الصفحة ٢٣.

٥) المرجع السابق، الصفحات ١٨ـ١٩، وانظر Hebrew Old Testament ص ٢١

٦) انظر الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٠، الصفحة ٢٣ـ٢٤

٧) انظر Hebrew Old Testament ص ٢٢ـ٢٣، وانظر الترجمة البسيطة الصفحة ٢٠

٨) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٥

٩) انظر: الأب يوحنا ثابت. تفسير لسفر التكوين منسوب إلى القديس أفرام السرياني في المخطوط الماروني هونت ١١٢ في مكتبة أوكسفورد. الكسليك لبنان، ١٩٨٢، ص ١١٧

١٠) انظر: تفسير أبي الفرج بن الطيب لسفر التكوين والذي نشره J. Sanders (ج. ساندرز) بعنوان J. Sanders: Ibn at-taiyib. Commentaire sur la Genese. Csco vol. ٢٧٤، Louvain ١٩٦٧، p. ٦٨

١١) انظر Hebrew Old Testament ص ٢٠، وانظر الترجمة البسيطة الصفحة ١٧

١٢) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٢

١٣) ورد الفعل في النص العبري كالتالي ('ariri)، لكنه لم يرد هكذا في النص السرياني لأنه في السريانية (عريري) ومعناه "التيقظ" أو "التبلبل"، ولذلك جاء الفعل ترجمة للمعنى كالتالي دلا بنيين أي "يدون بنين". انظر عن الفعل في القاموس السرياني J. P. Smith. A compendius Syriac Dictionary. Oxford ١٩٠٣، p. ٤٢٦

١٤) وانظر قاموس جزنيوس للعهد القديم Wilhelm Gesenius. handwoerterbuch ueber das alte testament. Leipzig ١٩١٠، p. ٦١٣

١٥) انظر تفسير أفرام لسفر التكوين الصفحة ١١٨

١٦) المرجع السابق الصفحة ١١٩

١٧) انظر Hebrew Old Testament ص ٢١، وانظر الترجمة البسيطة الصفحة ١٩

١٨) انظر العهد القديم والجديد بالسريانية كثبا قديشا ديثيقا عتيقتا وديثيقتا حدثا عم سؤدوتا. الصفحة ١١

١٩) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٣

٢٠) انظر جزنيوس Wilhelm Gesenius. handwoerterbuch ueber das alte testament الصفحة ٦٥٠

٢١) انظر قاموس بر بهلول لؤكسيقون سوريا دبر بؤلول Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule، Ed. Rubnes Duval، Tomus secundus، Paris ١٩٠١، p. ١٦٠١

٢٢) انظر الكتاب المقدس، الصفحة ٢٥

٢٣) انظر الترجمة البسيطة الصفحة ٣٠٩ – ٣١٠

٢٤) P. Smith. A compendius Syriac Dictionary الصفحة ٤٧٢ – ٤٧٣

٢٥) الأب يوحنا ثابت. تفسير لسفر التكوين منسوب إلى القديس أفرام السرياني، الصفحة ١١٨

٢٦) تفسير داديشوع لسفر التكوين بعنوان commentaire D'Isodad de Merv sur L'ancien Testamnet، J. Voste، ١٢٦، CSCO vol. I. Genese، ١٩٥٠، Louvain الصفحة ١٧١

٢٧) ذكر الكاتب طيموتاوس الأول (٧٨٠_٨٢٣) أن التوراة كانت رمزا للإنجيل وأن التوراة مثل أعمال الطفولة التي تنتهي بالبلوغ ومرحلة الرجولة وهي مرحلة الإنجيل.. انظر لويس شيخو. محاورات دينية قديمة، بيروت ١٩٢٣، الصفحة ٨، وانظر النص السرياني طبعة منجانا A. Mingana، ١٩٢٨، Woodbrooke Studies. Cambridge، p. ١٠٢_١٠٣

٢٨) انظر: أحمد حجازي السقا. العهدان عهد هاجر وعهد سارة، المنصورة، الطبعة الأولى ١٩٩٧، الصفحة ٢٤

٢٩) انظر: الفقرات التالية في سفر التكوين الإصحاح١٦: ١٥، ٢٣، ٢٤، ٢٦. الإصحاح٢١: ١١. ٢٥: ١٢. الإصحاح٢١: ٩، ١٠، ١٣ والإصحاح الثاني والعشرين الفقرات ٢، ١٢.

٣٠) انظر عن التسمية " سرقاى ": جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول_القسم السياسي، بغداد ١٩٥٠، الصفحة ٢٨. ويبدو أن هذا الوصف قد استمر في مخيلة المؤرخين الأوربيين عند الحديث عن العرب أو المسلمين ولذلك ظلت التسمية " Saracens " سراقين أو " سراسنة "، وصفاً سلبياً للعرب والمسلمين في الكتابات الأوربية في العصر الوسيط. انظر عن كتابات الأوربيين والتي تبنت رؤية العهد القديم وشاع فيها الوصف سرقاى عن المسلمين والعرب: Norman Daniel. Islam and the west. Edinburgh ١٩٦٠، p. ١٤، ٧٥، ٢٤٥، وانظر الدراسة الحديثة لجون تولان عن نفس الموضوع بعنوان Saracens. Cloumbia press ٢٠٠٢، pp. ١٠٥ff

٣١) انظر قصة بحيرا: Richard Gottheil، A Christian Bahira Legend، (ed.) Zeitschrift für Assyrologie، bd. XIII، ١٨٩٨، Berlin، pp. ٢٥٤ff. وربما كانت قصة بحيرا قصة شفاهية شاعت في البيئات اليهودية والمسيحية ثم تم تدوينها في مرحلة متأخرة، فأقدم النصوص السريانية ترجع للقرن التاسع الميلادي. (الباحث)

٣٢) انظر القصيدتين: Theodor Noeldeke. Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalem durch Saladin. ZDMG، band ٢٧، ١٨٧٣، Leipzig، p. ٤٩٧ff ونلاحظ أن نولدكه عنون القصيدتين بعنوان " قصيدتين عن استيلاء صلاح الدين على القدس "، وهو عنوان يوضح رؤية استشراقية متحيزة ضد المسلمين، فالقدس كانت طوال تاريخها في أيدي العرب، وعودتها إلى الحكم العربي يسمى " استرداد وليس استيلاء. (الباحث)

٣٣) يوحنا فنكايا راهب من بلاد النهرين لا يعرف عنه سوى تاريخه، والذي يتناول الفترة منذ الخليقة حتى القرن السابع وخاصة الفتوحات الإسلامية. ويشتمل على خمسة عشرة كتاباً بعنوان " ريش ملا " رؤس الكلام "، انظر عن المؤلف: يوسف حبي، فهرس المؤلفين لعبديشوع الصوباوي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٦، ص ٢٠٧، وانظر طبعة منجانا للنص السرياني A.Mingana، Sources Syriaques، Vol: I، Mosul ١٩٠٧، Livres ١٠_١٥، pp. ٢_١٧١

٣٤) سليمان البصري أديب سرياني عاش في القرن الثالث عشر وكان مطراناً للبصرة حوالي سنة ١٢٢٢. وكتاب النحلة تاريخٌ للعالم فيه نبوءات عن الفتوح العربية الإسلامية. انظر عن المؤلف: يوسف حبي، فهرس المؤلفين لعبد يشوع الصوباوي، ص ٢٣٤ وانظر طبعة بدج للنص السرياني لكتاب النحلة: E. Budge، The Book of the Bee، Oxford، syr. ext، p. ٢٤

موقف فقهاء التلمود

من السامريين والصدوقيين

موقف فقهاء التلمود من السامريين والصدوقيين

أ.د. ليلى إبراهيم أبو المجد(*)

ظهر فى أرض كنعان (فلسطين) فى القرون الأولى للميلاد، عدة تيارات دينية واجتماعية، أصبحت تعرف فيما بعد باسم الفرق الدينية اليهودية، وتنحصر المعلومات التى وصلتنا عنهم فى ثلاثة مصادر هى :

كتابات يوسف ابن متتياهو (يوسيفوس).

العهد الجديد.

كتابات الفقهاء اليهود ممثلة فى كتاب المشنا والتلمود، وكتب التفسير اليهودية.

وقد ورد فى كتابات يوسيفوس اسم أربع فرق يهودية : الفريسيون والصدوقيون والسامريون والأسينيون. وقد تناول فى كتاباته الاختلافات اللاهوتية بين هذه الفرق، ومكانتها من الناحية الاجتماعية.

وقد ذكر العهد الجديد اسم ثلاث فرق يهودية : الفريسيون والصدقيون والسامريون. أما كتابات فقهاء اليهود وهى التى يطلق عليها اسم "أدب الحكماء" أو "الأدب التلمودى" فهى تنتمى لفرقة الفريسيين، وقد ضمنوا هذا الأدب معظم تشريعاتهم، وقد أصبح فيما بعد بمثابة أساس الديانة اليهودية بعد خراب الهيكل فى القرن الأول الميلادى(1).

وقد جاءت أقوال الصدوقيين فى هذا الأدب على لسانهم أو على لسان البيتوسيين، فورد " "قال صدوقى للربانى فلان ..." أو "قال البيتوسيون"، وجاءت أقوالهم على النقيض من أقوال الفريسيون فى هذا الأدب كحكماء أو فقهاء يمثلون عامة الشعب (قيد وشين ص ٦٦، وجه الصفحة)، وجاء السامريون فى هذا الأدب باسم "كوتيين"، ولم يرد اسم "الأسينيين" على الإطلاق.

وسوف نعتمد فى هذا البحث على المعلومات التى وردت فى كتاب المشنا وشروح التلمود عن الفرق اليهودية، وسنحاول أن نبحث عن إجابة على عدة تساؤلات تشغل بال معظم الباحثين وهى :

(*) أستاذ الدراسات التلمودية بقسم اللغة العبرية - كلية الآداب/ جامعة عين شمس.

ما هو موقف الفقهاء اليهود (الربانيين) من الفرق الدينية التي انشقت عنهم ؟

من هم الصدوقيون ؟ وأين ذهبوا ؟ وأين هي مؤلفاتهم ؟

ما هو سبب العداء الشديد في وقتنا الحاضر الذى تكنه دولة إسرائيل للسامريين المقيمين داخلها ؟

وسنحاول من خلال الإجابة على هذه التساؤلات أن نقدم صورة واضحة عن الفريسيين أى الربانيين، فقهاء اليهودية الذين قاموا بتطوير شريعة موسى عليه السلام، وإليهم يرجع الفضل فى بقاء اليهودية كدين إلى يومنا هذا.

أولاً: موقف الربانيين من السامريين :-

السامريون أو الكوثيون (كما يطلق عليهم فقهاء المشناه التلمود) شعب أو سبط، تركز فى بداية فترة الهيكل الثانى، أى بعد العودة من السبى البابلى فى القرن الخامس ق.م، فى جبل شومرودن وكانت عاصمتهم شكيم (نابلس)، والآن يقيم السامريون فى شكيم وحولون.

والسامريون - وفقاً للرواية السامرية - جزء من بنى إسرائيل، فهم من نسل يوسف عليه السلام، وهم المحافظون على شريعة موسى وتراث بنى إسرائيل. وهم يربطون بين الاسم الذى يسمون به "شومرونيم" وبين الاسم العبرى "شومريم" الذى يعنى المحافظين أو الحراس، ويقولون إن الأصل فى اسمهم يعنى أنهم الحراس على شريعة موسى عليه السلام [٢].

أما السامريون - كما يراهم الربانيون - أى وفقاً للرواية الفريسية، وهى الرواية السائدة بين اليهود فى عصرنا الحاضر وقد استمدوها أو بنوها على ما جاء فى سفر الملوك الثانى، الاصحاح السابع عشر. فهم ليسوا من بنى إسرائيل ولكنهم سبايا جاء بهم ملك أشور إلى السامرة سنة ٧٢٢ ق.م من مدن بابل وكوتا وعوا وحماة وسفراويم، بعد أن سبى أهل السامرة إلى أشور، وهو ما يعرف فى التاريخ بالسبى الأشورى. وكما جاء فى سفر الملوك فهؤلاء السكان الذين جئ بهم إلى السامرة كانوا من عبدة الأوثان، ولذلك أرسل الرب عليهم السباع، فأمر ملك أشور أن يؤتى لهم بكاهن من كهنة بنى إسرائيل كى يعلمهم شريعة الرب، حتى يصرف الرب عنهم السباع.

وبناء على ما سبق أطلق الربانيون فى المشنا، على السامريين اسم "كوتيم" أى أهل كوت، ونفوا بذلك عنهم صفة بنى إسرائيل، أو الانتساب إلى بنى إسرائيل، واعتبروهم من "الجوييم" أى غير اليهود.

عكست صفحات التلمود انقسام علماء المشنا فيما بينهم بشأن صحة تهود السامريين، فرأى فريق منهم أن السامريين قد تهودوا عن إيمان حقيقى ويأتى على رأس هذا الفريق الربانى ميئير وهو

متهود ومن العلماء الذين كان لهم باع كبير فى محاولة تبويب تشريعات المشنا وصياغتها، ومن أبرز علماء هذا الفريق الربانى جمليئيل.

وعلى الجانب الآخر يرى فريق كبير من علماء المشنا أن السامريين قد تهودوا لخوفهم من السباع. أى أنهم ليسوا يهوداً على الإطلاق. ولذلك فقد صنف بعض علماء المشنا السامريين ضمن "عم هاآرتس" وترجمة هذا المصطلح حرفياً "شعب الأرض" ويعنى غير اليهود.

وقد سجل التلمود اجتهادات علماء المشنا لتحديد من هو "عم هاآرتس" وأورد آراء كل فقيه منهم فجاء فى (براخوت ص ٤٧، ظهر الصفحة):

يرى الربانى ميئير أن "عم هاآرتس" هو من لا يحرص على طهارة مأكله.

يرى معظم الفقهاء أن "عم هاآرتس" هو من لا يخرج العشور من ثماره كما ينبغى.

يرى الربانى إليعزر أن "عم هاآرتس" هو من لا يتلو قراءة "شمع"[٣] مساءً وصباحاً وهى فريضة وردت فى التوراة ويتضمن القسم الأول منها الإقرار بوحدانية الله.

يرى الربانى يهوشع أن "عم هاآرتس" هو كل من لا يضع "التفلين"[٤] عند الصلاة، وهو تفسير حرفى لما جاء فى (تثنيه ٨/٦) وأربطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك".

يرى الربانى بن عزاى أن "عم ها آرتس" هو كل من لا يحرص على "الصيصيت"[٥] أى الأهداب فى ملابسه.

وقال الربانى ناتان إن "عم ها آرتس" هو كل من لا يضع "مزوزا"[٦] أى عضادة على أبوابه.

وقال الربانى ناتان بر يوسف إن "عم ها آرتس" هو كل من رزق بأبناء ولا يربيهم من أجل تعلم الشريعة.

وقال جمهور الفقهاء إن "عم ها آرتس" هو كل من لم يتتلمذ على حاخام ليدرس الشريعة وقد أصبح رأى الفقهاء هو التعريف المعمول به والذى كتبت له السيادة والانتشار بعد ذلك [٧]. وعلى العكس من الفريق السابق هناك.

من فقهاء التلمود من اعتبر السامريين "حفيريم" وهو مصطلح على العكس من مصطلح "عم ها آرتس" ويعنى "الرفاق"، أى من زمرة اليهود. فورد فى (براخوت ص ٤٧ ظهر الصفحة) أن الربانى أبىّ يرى أن السامرى "حافير"[٨].

و"الحافير" هو من يحرص على إخراج أنصبة الكهنة والعشور من ثماره، وهو من يحرص على أن يأكل كل ما هو طاهر. وبالتالى يندرج تحت هذا المصطلح كل من يدرس الشريعة، ولكن هناك أيضاً

أناس بسطاء من العامة ينطبق عليهم هذا المصطلح، وهناك من السامريين من يدخلون ضمن الحفير.

وقد أطلقت أحكام عامة على السامريين وترددت كثيراً على صفحات التلمود، منها ما هو إيجابي مثل الحكم الذى أصدره الربانى شمعون بن جمليئيل فقد قال : "(كل فريضة تمسك بها السامريون حرصوا عليها ودققوا فيها أكثر من بنى إسرائيل)" (٩) .

ومن الأحكام ما هو سلبي مثل الحكم الذى أصدره الربانى إليعزر فقد قال : "السامريون غير متفقهين فى أركان الشريعة" (١٠) .

ووردت قاعدة فقهية فى (نّدا ص ٥٦ ظهر الصفحة) تقول : "كل أمر كان السامريون موضع اتهام فلا يؤخذ بأقوالهم ولا يُصدقّوا فيه" .

وترتب على اختلاف فقهاء اليهود فى حكمهم على السامريين أن اختلفت تشريعاتهم حولهم فنجد تشريعات تنطوى على نظرة إيجابية إلى السامريين وتنظر إليهم نفس نظرتها إلى اليهود مثل :

جاء فى (براخوت ص ٤٧ ظهر الصفحة) يدخل السامرى فى الحسبان عند عد الرجال لإقامة فريضة "الزمّون" و"الزمّون" عبارة عن تلاوة دعاء يتلى قبل تناول الطعام، ويجب ألا يقل عدد الرجال عن ثلاثة لكى يتلى هذا الدعاء، ولا تدخل النساء ولا العبيد فى الحسبان، وإذا بلغ عدد الرجال عشرة يذكر اسم الرب فى بداية التلاوة (١١) .

ساوى علماء المشنا بين اليهود والسامريين وشرعوا فى (نداريم ص ٣١ وجه الصفحة) يحرم على بنى إسرائيل وعلى السامريين أن ينذروا نذراً فيه مساس بحرمة يوم السبت، كما يحرم عليهم أن ينذروا ألا يأكلوا ثوماً.

وجاء فى شروح راشى الموجودة على هامش هذه الصفحة أن بنى إسرائيل قد اعتادوا أن يأكلوا الثوم كما ورد فى (بابا قا ما ص ٨٢ وجه الصفحة) وذلك ليلة السبت من أجل المعاشرة الزوجية، لأن الثوم يزيد من إفراز المنى، ولما كان دارسو الشريعة يعاشرون زوجاتهم ليلة السبت فقط من كل أسبوع كما جاء فى (كتوبوت ص ٦٢ ظهر الصفحة) لذلك حرم عليهم المشرعون أن ينذروا هذا النذر.

كما ورد فى المشنا فى (نداريم الفصل الثالث تشريع "ى") : من نذر ألا يفيد من المحافظين على حرمة السبت، فيحرم عليه أن يفيد من بنى إسرائيل ومن السامريين، فلقد حافظ السامرى على حرمة السبت، ومن نذر ألا يفيد ممن يأكلون الثوم، فيحرم عليه أن يفيد من بنى إسرائيل ومن السامريين، فلقد تمسك السامريون بهذا الأمر وكانوا يحرصون على أكل الثوم ليلة السبت.

وجـاء فـى (عفـودا زارا ص ١٥ ظهـر الـصفحة) : يحـل بيـع البهيمة الصغيرة فى السنة السابعة للسامريين، ولا نخشى أن يكون الشراء من أجل مضاجعة البهيمة ، فالسامريون ليسوا موضع شك مثل مـن يعـبد الكـواكب ويجـوز أن نسلم البهيمة لراع سامرى، كما يجوز أن نختلى بهم ، وأن نسلم الطفل لسامرى كى يعلمه القراءة، أو حرفة من الحرف .

جـاء فـى (فيلوشين ص ٧٦ وجه الصفحة، جطين ص ١٠ وجه الصفحة) فى ("برايتا" تشريع استبعده يهودا الناسى عند تحرير للشنا يقول : كل فطيرة صنعها سامرى يحل أكلها فى ليلة اليوم الأول من عيد الفصح ويؤدى بها الفرد الفريضة الواردة فى (خروج ١٢/ ١٥-٢٠) ولا يخشى وجود خمير .

جـاء فـى (نّـدا ص ٥٦ ظهـر الصفحة) يصدق السامريون، أى يؤخذ بأقوالهم فى أمور الشريعة التالية :- إذا قالوا : قمنا بدفن الأجنّة (السقط) فى هذا المكان، ولم ندفنه فى ذلك المكان .

إذا قالوا عند تحديد سن البهيمة : هذه البهيمة صغيرة، أو هذه البهيمة ليست صغيرة .

إذا قالوا : هذا المكان قبر، وبالتالى فهو نجس .

تشريعات تنطوى على نظرة سلبية أو عدائية تجاه السامريين مثل :

ورد فـى (نّـدا ص ٣١ ظهـر الصفحة، وفى شبات ص ١٦ ظهر الصفحة) : أن بنات السامريين حـوائض مـنذ الميلاد، أى نجسات منذ ميلادهن، وأن السامريين ينجّسون ما يرقدون عليه، وما يوضع علـيهم، لأنهـم يطـأون الـسامريات الحوائض اللاتى لا تفرقن بين الدم الأخضر (الغامق) ودم الحيض ويعتـبرونها سـواء، بيـنما الـدم الأخـضر (الغامـق) دم طاهـر، أما دم الحيض فهو نجس ... وجاء فى "التوسـافوت" أى الإضـافات الموجـودة علـى هامش الصفحة تفسير لهذه النظرة السلبية فجاء : لقد أفتـى المشرعون الذين يرون السامريين متهودين عن حق بأن بناتهم نجسات لكى ينفر بنى إسرائيل منهن فلا يقتربوا منهن أو يتزوجوا من بينهن .

جاء فى (نّدا ص ٥٦ ظهر الصفحة) : لا يصدق السامريون فى الأمور التالية :

فى الحكم على الأغصان اللازمة لإقامة شريعة "السوكا" أى العريشة .

فى الشهادة على وجود حجر بارز فى الجدار .

فـى الحكـم علـى منطقة بأنها تحيط بالقبر وتدخل فى نطاق المائة المتر المحيطة بالقبر، وهذه المنطقة نظر إليها فقهاء المشنا على أنها نجسة مثلها مثل القبر وتنجس من يدخلها وتسمى (بيت هبرس)

كـل وثيقة وقع عليها شاهد سامرى – باطلة باستثناء وثيقة طلاق النساء، وعتق العبيد جاء ذلك فى (جطين ص ١٠ وجه الصفحة) .

كل نسخة توراة، قام بنسخها سامرى باطلة، وكل "تفلين" أو "مزوزا" عضادة الباب، التى يكتبها سامرى باطلة. وتساوى فى هذا التشريع السامرى والصدوقى مع من يعبد الكواكب ومع النساء والأطفال ومع المرتد عن اليهودية كما جاء فى (مناحوت ص ٤٢ ظهر الصفحة).

جاء فى (نداريم ص ٣١ وجه الصفحة) : يحرم على اليهودى أن ينذر ألا يحج إلى القدس، ولكن يحل ذلك للسامريين، وتساءل الفقهاء فى التلمود : أو ليس السامريون مأمورين بالحج إلى القدس ؟، فجاء الجواب بأنهم مأمورون ولكنهم لا ينفذون هذا الأمر.

قال الربانى إليعزر فى المشنا (شفيعيت، الفصل الثامن "ى") من يأكل خبز السامريين كأنه أكل لحم الخنزير [١٢].

يشكك الربانى إليعزر فى (قيدوشين، الفصل الرابع "ج") فى نسب السامريين ويساويهم بمجهولى النسب واللقطاء، ويحرم على اليهود الزواج منهم.

وقد عكس التشريع الوارد فى (سنهدرين ص ٨٥ ظهر الصفحة) انقسام فقهاء اليهود فى حكمهم على السامريين : فالفقهاء الذين يعتبرون السامريين يهوداً قالوا بضرورة أن يعاقب اليهودى الذى يضرب سامرياً ولا يعاقب من يسب سامرياً، أما الفقهاء الذين شككوا فى صحة تهود السامريين فقالوا بعدم معاقبة اليهودى الذى يسب سامرياً أو يضربه.

فما هو سبب اختلاف فقهاء اليهود فى حكمهم على السامريين ؟

يتبين من المعلومات التى جاءت فى التلمود أن الفقهاء نظروا فى بداية الأمر إلى السامريين على أنهم صادقون فى تهودهم، ويؤكد ذلك التشريعات التى تنطوى على نظرة إيجابية إلى السامريين وتنفى عنهم الصفات السلبية التى وردت فى تشريعات أخرى، مثل الحكم عليهم بالنجاسة فقد جاء فى (نِدّا ص ٥٦ ظهر الصفحة) أن السامريات يعتزلن فترة الحيض فى غرف خاصة، كما كانت تفعل اليهوديات، أى أن السامريات حرصن على الطهارة ولسن نجسات.

وجاء فى (حجيجا ص ٢٥ وجه الصفحة) فى "برايتا" تشريع استبعده يهودا الناسى عند تحرير المشنا أن : أرض الشعوب نجسة وكل الحفر التى تتجمع فيها المياه نجسة وكل طرقها نجسة، وأرض السامريين طاهرة، وأماكن تجمع المياه فيها طاهرة وطرقها طاهرة ... وقد شرع هذا التشريع قبل الفساد الذى حل بالسامريين.

ويبدو من التشريع السابق أن السامريين قد بدأوا فى مخالفة الفريسيين بعد ذلك، ومن ثم بدأ الفقهاء يشككون فى صحة تهودهم، وهذا ما يتضح من الحوار الذى جاء فى (حُولّين ص ٦ وجه الصفحة) : سأل السامرى الربانى إياهو قائلاً : لقد كان آباؤكم يتزودون منا، فلماذا لا تتزودون مثلهم منا ؟ فقال له إن آباءكم لم تكن أعمالهم فاسدة أما أعمالكم فقد أصبحت فاسدة ...

وقد سجل التلمود موقفاً عدائياً قام به السامريون فجاء فى (بيصا ص ٤ ظهر الصفحة) أن بنى إسرائيل كانوا يحتفلون بعيد رأس السنة يوماً واحداً فى بداية الأمر لأنهم كانوا يستخدمون علامة الدخان الذى يطلق على الجبل للإعلان عن رؤية الهلال فى بداية كل شهر كما جاء فى قضاة ٢٠/٣٨ فيعلم الجميع أن الشهر قد حل، ويحتفلون به فى نفس يوم الرؤية فى جميع المناطق ولكن بعد أن ضل السامريون، راحوا يستخدمون علامة الدخان ويطلقونه أعلى الجبل فى اليوم الذى تتعذر فيه رؤية الهلال وذلك لتضليل بنى إسرائيل، ومن ثم شرع العلماء أن يرسلوا مندوبين للإعلان عن بداية كل شهر ...

كما سجل لنا التلمود الاختلافات التى ظهرت بين السامريين والفريسيين (الربانيين) فى العقيدة وأحكام الشريعة :

فقد جاء كما ذكرنا فى (نداريم ص ٣١ وجه الصفحة) أن السامريين مأمورون بالحج إلى القدس، ولكنهم لا ينفذون الأمر.

فأول اختلاف فى العقيدة بين السامريين والفريسيين هو الخلاف حول تحديد الجبل المقدس الذى ينبغى أن يقام عليه المعبد أو الهيكل، فلقد شيد السامريون المعبد على جبل جريزيم فى نابلس لاعتقادهم فى قداسته بناء على ما ورد فى (تثنية ٢٧/ ١١) فقد أمر موسى عليه السلام شمعون ولاوى ويهوذا ويساكر ويوسف وبنيامين أن يقفوا عليه ويباركوا الشعب حين يعبرون نهر الأردن.

ولذلك خالف السامريون الفريسين ولم يحجوا إلى القدس كما جاء فى (نداريم ص ٣١).

خالف السامريون الفريسيين ~~الفريسيين~~ فى تفسيرهم لبعض التشريعات التى جاءت فى التوراة، فنظراً لأن التوراة قد حرمت زوجة الأخ كما جاء فى لاويين ١٨/ ١٦ (عورة امرأة أخيك لا تكشف، إنها عورة أخيك)، لذلك فقد طبقوا شريعة "اليبوم" أى الدخول بأرملة المتوفى دون أبناء، على المخطوبات فقط، واللاتى لم يُدخَل بهن، وأعفوا منها المتزوجات.

وجاء فى (قيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة) أن السامريين فسروا ما جاء فى تثنية ٢٥/ ٥ "إذا سكن إخوة معاً ومات واحد منهم وليس له ابن فلا تصر امرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبى ..." ففسروا "هحوصا" بأنها تعنى "هحيصونا" أى التى تقيم خارجاً، أى التى لم يدخل بها ولم تنتقل إلى كنف الزوج.

وقد تساءل الفقهاء فى الجمارا فى (قيدوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة) لماذا حرموا الاختلاط بالسامريين وجاء الجواب : لأنهم كانوا يطبقون شريعة "اليبوم" على المخطوبات ويمكثون المتزوجات وقال الربانى عقيفا : لوجود أبناء نكاح باطل بين السامريين وقال راف نحمان نقلاً عن رابابر أبوه لأنهم وطأوا للمحارم التى نهت عنها التوراة، لا التى وضعها فقهاء المشنا.

وقال رابعا : لأنهم اختلطوا بالعبيد والإماء فتزوج العبيد من بناتهم وزوجت الإماء لرجالهم وتساءلوا فى الجمارا عن سبب تحريم هذا الزواج ، وجاء الجواب أن التحريم قاصر على الأمة ، فالعبد إذا وطأ يهودية فيعد الابن من هذا الزواج صالح شرعاً لكن ابن الأمة يعد عبداً للملك قصد من هذا التشريع تحريم الأمة فقط .

فيتبين مما جاء فى المثالين السابقين فى (قيدوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة ، وقيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة) أن فقهاء التلمود قد طبقوا على السامريين فى هذين التشريعين مقولة الربانى إليعزر وحكموا عليهم بأنهم غير متفقهين فى أركان الشريعة ، فهم فى هذين المثالين لا يفقهون أحكام النكاح ولا الأنساب .

وخلاصة القول فى موقف فقهاء التلمود من السامريين أنهم فى بداية الأمر اعتبروهم متهودين وساووا بينهم وبين بنى إسرائيل فى تشريعاتهم ولكن عندما انشق السامريون عنهم فى أمور العقيدة وأحكام الشريعة وفى تفسير التوارة اتخذ الفقهاء موقفاً عدائياً منهم فحرموا الاختلاط بهم وحكموا على الأرض التى يقطنها السامريون بأنها نجسة وحكموا على السامريات بأنهن نجسات والسامريين بأنهم نجسون .

وهذا الموقف يفسر الكراهية الشديدة التى يكنها اليهود حالياً للسامريين الذى يعيشون فى نابلس وحولون وسبب رفض السامريين للمشنا والتلمود ، بل لجميع أنبياء بنى إسرائيل الذين جاءوا بعد موسى واستثنوا يهوشع بن نون لأنه كان معاصراً لموسى عليه السلام .

فالخلاف بين فقهاء التلمود والسامريين حول تحديد الجبل المقدس الذى ينبغى أن يقام عليه المعبد أو الهيكل ، كان سبباً للشقاق الذى حدث بين السامريين والربانيين قديماً وحديثاً فلقد قدس السامريون جبل جريزيم فى نابلس وشيدوا عليه معبدهم ، ولقد بنوا اعتقادهم على ما جاء فى (تثنية ٢٧/ ١١) . والسامريون بموقفهم هذا يظهرون وكأنهم المحافظون حقاً على شريعة موسى عليه السلام، فأورشليم وجبل صهيون وجبل الهيكل الذى أقام عليه الربانيون هيكلهم فى عصر المشنا لم تخصه شريعة موسى بأى قدسية ، بل كان مكاناً مقدساً عند جميع الأقوام التى سكنت هذه المنطقة قبل إبراهيم عليه السلام وبعده، يتضح ذلك مما جاء فى سفر التكوين ١٤/ ١٨ـ١٩ . فقد جاء أن ملكى صادق ملك شاليم (وهى التى أصبحت تُعرف بأورشليم بعد ذلك) أخرج خبزاً وخمراً لإبراهيم ، وكان ملكى صادق كاهنا لله العلى ، وقام بمباركة إبراهيم قائلاً : مبارك أبرام من الله العلى مالك السموات والأرض. فيبدو من هذا النص الذى اقتبسناه من سفر التكوين أن أورشليم كانت حرماً لله منذ القدم وقبل الأنبياء المرسلين وعلى رأسهم إبراهيم عليه السلام وبالتالى فليست لها خصوصية جبل "جريزيم" فى شريعة موسى عليه السلام .

والسامريون بموقفهم هذا يظهرون وكأنهم المحافظون على شريعة موسى عليه السلام كما ذكرنا، وفى نفس الوقت يهدمون الأساس الذى تقوم عليه الصهيونية، التى تقول بقدسية "هرهبيت" أى "جبل الهيكل" الذى يقع عليه المسجد الأقصى، ويفندون دعوى الصهيونية بضرورة إقامة الهيكل فى هذا المكان.

فالسامريون يرون أن "جريزيم" هو الجبل المقدس الذى خصه موسى عليه السلام بالبركة، وهو موجود فى نابلس، وقد أقام السامريون هيكلهم عليه بالفعل، وفيه يذبحون قرابينهم وخاصة قربان الفصح، وإليه يحجون.

كما يتضح حرص السامريين على شريعة موسى عليه السلام من محافظتهم على حرمة السبت فهم يلتزمون بما جاء فى خروج ١٦/٢٩ : "انظروا إن الرب أعطاكم السبت ... إجلسوا كل واحد فى مكانه. لا يخرج أحد من مكانه فى اليوم السابع".

بينما لجأ الربانيون (الفريسيون) إلى الحيلة للتعدى على حرمة يوم السبت فوضعوا حدوداً للسير يوم السبت وجعلوها ألفى ذراع خارج المدينة فى أى اتجاه، كما شرعوا (العيروف) ويعنى (دمج الحدود) للتعدى على الحدود التى وضعوها. فعلى سبيل المثال إذا اضطر اليهودى إلى السير يوم السبت أكثر من الألفى ذراع فى اتجاه ما، للقيام بواجب العزاء مثلاً، فعليه أن يذهب إلى أقصى مكان يُسمح به فى هذا الاتجاه، عشية السبت وقبل حلول المساء ويستأجر مكاناً للمبيت فيه ويضع طعاماً يكفى وجبتين فى هذا المكان، وبذلك يعد هذا المكان وكأنه بيته ويقيس منه ألفى ذراع فى الاتجاه الذى يريد الذهاب إليه. ويتحايل بذلك ويضيف مساحة إضافية إلى الحدود التى وضعها المشرعون. وقد جاء فى (باب عيروفين من المشنا فى الفصل الثالث، تشريع "ب") أن السامريين لم يقروا هذا التعدى على حرمة السبت ولم يعترفوا "بالعيروفين" دمج الحدود.

ثانياً: موقف الربانيين من الصدوقيين :ـ

ظهر الصدوقيون كتيار دينى واجتماعى مقابل للفريسيين أى الربانيين، ويرى بعض الباحثين أنهم ورثة طبقة الكهنة الأرستقراطية القديمة، وأن اسم "صدوقيون" مشتق من اسم الكاهن الأكبر صادوق[١٣]. وقد ورد اسم أبناء صادوق فى (حزقيال ٤٤/١٥) فوصفوا بأنهم الكهنة الذين حرسوا هيكل الرب حين ضل بنو إسرائيل ...

وقال ابن سبرا : "سبحوا من اختار أبناء صادوق كهنة[١٤]" ... وبناء على ما تقدم فاسم صدوقى يعنى من الناحية القانونية والشرعية أن من يحمل هذا اللقب ينتسب إلى الكاهن الأكبر.

فكيف يرى الربانيون الصدوقيين ؟

من خلال أقوال علماء المشنا والجمارا والتى جاء فيها ذكر الصدوقيين، يمكننا القول بأن الربانيين قد اختلفوا فى حكمهم على الصدوقيين كما اختلفوا من قبل فى حكمهم على السامريين، وقد تباينت آراؤهم تبايناً شديداً كالتالى :

يرى الربانى جمليئيل فى (عيروفين ص ٦١ ظهر الصفحة) أن الصدوقى ليس كالغريب أى غير اليهود، وليس كالسامريين الذين "هودوا خشية السباع، ولكنه من بنى إسرائيل وأصبح كافراً، لأنه لا يؤمن بالشريعة الشفهية ... (أى المشنا وما عليها من شروح) وبالتالى لا يؤمن "بالعيروف" دمج الحدود، فالصدوقيون لا يعترفون "بالعيروف" وهو تشريع وضعه الربانيون للتعدى على حرمة السبت، وحتى يتمكن اليهودى من الخروج من المدينة ونقل الأشياء يوم السبت. وقد ذكرنا أن السامريين قد أنكروا هذا التشريع وحرموه .

ويذكر الربانى جمليئيل فى (عيروفين ص ٦٨ ظهر الصفحة) واقعة حدثت عن صدوقى كان يسكن معه فى حارة من حوارى القدس، وعلى الرغم من أن الصدوقى لا يؤمن "بالعيروف" فقد احترم طقوسهم التى يقومون بها حتى يتمكنوا من "دمج الحدود" .

هناك من الربانيين من يرى أن الصدوقى و"البيتوسى" شأنهم شأن غير اليهود، فمن يسكن معهم عليه أن يستأجر نصيبهم فى الفناء يوم السبت ليتمكن من دمج الحدود . (عيروفين ص ٦٨ ظهر الصفحة).

ذهب بعض الربانيين إلى الحكم على الصدوقيين بأنهم مرتدون فقد جاء فى (هُورايوت ص ١١ وجه الصفحة) فى سياق الحديث عن المرتد ما يلى : شرع الفقهاء من يأكل شحماً فهو مرتد، ومن هو المرتد : هو من يأكل الجيفة والفريسة والدبيب والزواحف، ومن يشرب الخمر المخصص لكى يسكب على المذبح. وقال الربانى يهودا : ومن يلبس رداءً مصنوعاً من نسيج مخلوط. وقال الربانى مار : من أكل شحماً فهو مرتد، لكن من هو الشخص الذى يأكل الجيفة والفريسة والدبيب والزواحف ؟ فقال الربانى بربرحنا نقلاً عن الربانى يوحنان هكذا شرع الفقهاء : من أكل شحماً شهوةً هذا هو المرتد أما من أكل شحماً لكى يغيظ الآخرين فهذا هو الصدوقى ... وقد اختلف الربانى آحا والربانى ربينا فقال أحدهما من تعدى نواه التوراة شهوةً فهو مرتد ومن تعداها لكى يغيظ الآخرين فهو صدوقى، وقال الثانى من تعدى ليغيظ الآخرين فهو مرتد أيضاً، ولكن من هو الصدوقى ؟ هو كل من يعبد الكواكب. فقال له علماء الجمارا : من يأكل برغوثا أو بعوضة، فهو مرتد فقد فعل هذا لكى يغيظ الآخرين وقد وصفوه فى موضع آخر بأنه مرتد لأنه قال سآكل طعاماً محرماً.

اعتبر بعض الربانيين أن الصدوقى "حافير" وهو من يحرص على إخراج أنصبة الكهنة والعشور من ثماره، كما يحرص على طهارة ما يأكله. فجاء فى سياق الحديث عن النجاسة فى (نِدا ص ٣٣ ظهر

الصفحة) قال الرباني أبيّ : أن الصدوقي "حافير"، فقال الرباني رابا : الصدوقي حافير ولكنه إذا ضاجع امرأة حائض (نجسة) فهو مثلها ..

وجاء في (نَدا ص ٣٣ ظهر الصفحة) أن بنات الصدوقيين إذا سرن في طرق آبائهم فهن كالسامريات ... وقال الرباني يوساى : الصدوقيات كالإسرائيليات دائماً إذا ابتعدن عن طريق آبائهن ... فنحن (يقصد الربانيين) نعرف عن الصدوقيات كل شيء، فهن يعرضن الدم الذي ينزل عليهن علينا (على الربانيين) لمعرفة هل هودم أخضر (أى دم طاهر) أم دم أحمر (أى دم الحيض وهو نجس) ...

ويتبين مما سبق أن الصدوقيين من بني إسرائيل أى أنهم يؤمنون بالتوراة (الشريعة المكتوبة) ولكنهم لا يؤمنون بالشريعة الشفهية التى وضعها الربانيون وهى المشنا ولم يقتصر الأمر على ذلك فقط بل لقد سجل التلمود اختلافات كثيرة بين الصدوقيين والفريسيين، منها :

١ـ اختلافات في إقامة الشعائر والطقوس الدينية :

ـ جاء في (حُولِّين ص ٤١ ظهر الصفحة) : يجب على اليهودى ألا يذبح الذبائح في البحار ولا في الأنهار، ولا في الأوعية، ويجوز أن يذبح في حفرة بها ماء ... ويجوز أن يصنع حفرة داخل بيته لكي يتجمع فيها الدم. ولا يفعل ذلك في السوق حتى لا يحاكى الصدوقيين، وجاء في الجمارا : فقد نهي عن ذلك في لاويين ٣/١٨ : "وحسب فرائضهم لا تسلكوا". فإذا فعل المرء ذلك فينبغى تحرى الأمر فقد يكون ممن يعبدون عبادات أجنبية (أى غير اليهود).

ـ يختلف الصدوقيون مع الربانيين، ولا يقرون سكب الماء على المذبح في اليوم الثامن من عيد العُرش، فجاء في (سوكًا ص ٤٨ ظهر الصفحة) قال المشرعون حدث أن صدوقي سكب الماء على قدميه (بدلا من أن يسكبه على المذبح) فرجمه جميع الشعب بالإتروج ...

ـ اختلف الصدوقيون مع الربانيين حول قربان "تاميد" "فيرى الصدوقيون أن أي شخص بمقدروه أن يتطوع ويقدم قربان "تاميد"، بينما يرى الربانيون أنه قربان جماعى ويجب أن يقدم من المال المخصص للهيكل (باب شقاليم في المشنا، الفصل الرابع).

٢ـ اختلافات حول النجاسة والطهارة :ـ

جاء في (المشنا ياديِم الفصل الرابع تشريع و) يقول الصدوقيون : نصرخ ونعترض عليكم أيها الفريسيون : لأنكم تقولون : أن الكتب المقدسة تنجس يد من يلمسها، وكتب هوميروس (الشاعر اليوناني) لا تنجس يد من يلمسها. قال المشرع يوحنان بن زكاى : أهذه فقط التي نأخذها على الفريسيين ؟ فها هم يقولون : عظام الحمار طاهرة، وعظام يوحنان الكاهن الأكبر تنجس من يلمسها. فقالوا له : أن نجاسة العظام تنبع من أهمية صاحبها وحتى لا يصنع المرء ملاعقاً من عظام أبيه وأمه.

فرد عليهم : وهل الأمر كذلك بالنسبة للكتب المقدسة وأن نجاستها تنبع من أهميتها، وهل كتب (هوميروس) لا تنجس من يلمسها لأنها لا قيمة لها !!

ـ يختلف الصدوقيون مع الفريسيين في الحكم على جدول المياه الذي ينحدر من مكان به قبور فبينما يرى الصدوقيون أن مياه هذا الجدول طاهرة يرى الفريسيون أنها نجسة (ياديِم ٤/ ذ).

٣ـ اختلافات في أحكام العقوبات :ـ

ـ اختلف الصدوقيون مع الفريسيين حول عقوبة شاهد الزور فجاء في (مكُّوت ص ٥ ظهر الصفحة) لا يقتل شهود الزور حتى يصدر الحكم ويقول الصدوقيون حتى يُقتل من شهدوا عليه زورا فقد قيل في (خروج ٢١/ ٢٣) "نفسا بنفس" فرد عليهم الربانيين : أو لم يرد في (تثنية ١٩/ ١٩) وتفعلون به كما نوى أن يفعل بأخيه، وهاهو أخوه مازال حياً ...

ـ وجاء في المشنا (ياديم الفصل الرابع، تشريع "ز") يقول الصدوقيون : نحن نصرخ ونعترض على ما تقولون أيها الفريسيون فأنتم تقولون : أن الثور أو الحمار إذا أحدث ضرراً – يجب على صاحب الثور أو الحمار أن يدفع تعويضاً عن الضرر الذي حدث (خروج ٢١/ ٣٥) أما العبد أو الأمة إذا أحدثت ضرراً يعفى مالك العبد أو الأمة من دفع تعويض عن الضرر. ما هذا هل لأن الشريعة لم تلزم المرء بشرائع خاصة بالثور والحمار، فتلزمه بالتعويض عن الضرر الذي يحدثه الثور أو الحمار، ولكن لأنها ألزمت لذلك لم تلزمه بالتعويض عن الضرر الذي يحدثه عبده أو أمته. المرء بتطبيق شرائع التوراة على العبد الأمة مثل شريعة الختان (تكوين ١٧/ ١٢) والفصح (خروج ١٢/ ٤٤).

أو ليس من العدل أن ألزم بالتعويض عن الضرر الذي يحدثانه ؟ فقالوا له : لا، فإذا قلتم في حالة الثور والحمار، أنا ملزم بالتعويض عن الضرر لأنهما غير عاقلين، فكيف ذلك بالنسبة للعبد والأمة وهما عاقلين ؟ والجواب لأنك إذا أغضبت عبدك أو أمتك قد يلهب ويشعل النيران في حصاد الغير وتكون مُلزما بالتعويض.

٤ـ اختلافات في العقيدة :ـ

ـ أهم وأبرز الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين هو الإيمان بالبعث والآخرة فلقد أنكر الصدوقيون البعث ووجود حياة أخرى بعد الموت فجاء في (براخوت ص ٥٤ وجه الصفحة) لقد غير عزرا ورجال المجمع صيغة ختم الدعاء في بيت المقدس بعد أن ضل الصدوقيون وقالوا بعدم وجود عالم آخر غير هذا العالم ولا وجود لحياة أخرى فنصوا على أن يقول من يختم الدعاء : "في هذا العالم وحتى العالم الآتي" أي أن يقولوا بوجود عالمين لكي ينزعوا من قلب الصدوقيين كفرهم وعدم إيمانهم بالبعث.

ـ ومن أهم الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين مسألة خلود الروح (النفس) فجاء في (شبات ص ١٥٢ وجه الصفحة وظهرها) مناقشة هذه المسألة : التحلل في جسد الميت كوخز الإبر في جسد الحي فقد ورد في أيوب ١٤/ ٢٢ (على ذاته يتوجع لحمه وعلى ذاتها تنوح نفسه) ... وجاء في الجامعة ١٢/ ٧ (فيرجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذى أعطاها) وقال الربانيون : وترجع الروح إلى الله الذى أعطاها ، يقصد أن عليك أن تعطيها له كما أعطاها لك طاهرة فعليك أن تردها طاهرة ... قال القدوس عن جسد الصديقين في أشعيا ٥٧/ ٢ "يدخل السلام، يستريحون في مضاجعهم" وقال عن أرواحهم في صمويل الأولى ٢٥/ ٢٩ ("ولتكن روح سيدى محزومة في حزمة الحياة مع الرب" ... وعن جسد الأشرار قال في أشعيا ٤٨/ ٢٢ لا سلام للأشرار قال الرب "وعن أرواحهم قال في صمويل الأول ٢٥/ ٢٩ (وأما نفس أعدائك فليرم بها كما من وسط كفة المقلاع) فقال الرباني إليعزر أن روح الصديقين محفوظة تحت كرسى العرش، استناداً إلى ما قيل في صمويل "ولتكن روح سيدى محزومة في حزمة الحياة مع الرب، ...

فرد عليه الربان مار : أن جسد الصديقين سوف يتحول إلى تراب فقد جاء في الجامعة ١٢/ ٧ فيرجع التراب إلى الأرض كما كان) ... فقال له لقد قرألك ما جاء في "الجامعة" ولم يقرأ لك ما جاء في الأمثال فقد جاء في ١٤/ ٣٠ "حياة الجسد هدوء القلب ونخر العظام الجسد")، أى كل منا كان في قلبه حسد فعظامه تتحلل، ومن يخل قلبه من الحسد فلا تتحلل عظامه، أى أنه يقصد بقوله يعود إلى التراب من كان في قلبه حسد ... ألم تقرأ ما جاء في حزقيال ٣٧/ ١٣ (فتعلمون أنى أنا الرب عندما أفتح قبوركم وأصعدكم من قبوركم ياشعبى) فرد عليه قائلاً (وما رأيك) فيما جاء في تكوين ٣/ ١٩ "لأنك تراب وإلى التراب تعود ...) قال له : هذا يحدث قبل إحياء الموتى بساعة واحدة، فرد عليه ذلك الصدوقى وقال للرباني أبا هو : لقد قال في صمويل (أرواح الصديقين محفوظة تحت كرسى العرش) كيف ذلك، وقد لجأت العرّافات إلى استحضار أرواح الموتى مستخدمة عظامهم وأخبروا صمويل بذلك ؟ فرد عليه بأن هذا حدث خلال أثنى عشر شهراً من الوفاة فقد جاء في (برايتا) : خلال اثنى عشر شهراً من الوفاة يكون الجسد موجوداً وتصعد الروح وتهبط وبعد اثنى عشر شهراً يتحلل الجسد وتصعد الروح ولا تهبط .

ومن بين الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين والتى سجلها التلمود اختلافهم في تفسير ما جاء في العهد القديم عن أفعال الرب فجاء في (حُولّين ص ٨٧ وجه الصفحة) : قال ذلك الصدوقى للرباني : أن من صنع الجبال لم يخلق الريح، ومن خلق الريح لم يصنع الجبال ونقاً لما جاء في عاموس ٤/ ١٣ فقد ورد (صانع الجبال وخالق الريح) فقال له إقرأ يا جاهل الجملة إلى نهايتها يتضح لك الأمر : (وأخبر الإنسان ما هو فكرهُ الذى يجعل الفجر ظلاما، ويمشى على مشارف الأرض يهوه إله الجنود اسمه) أى أن خالقهما واحد .

فقال له أمهلنى ثلاثة أيام وسأعود لك برد يتناقض مع ما تقول ...

ومن بين الاختلافات الموجودة بين الصدوقيين والفريسيين، اختلافهم فى النظرة إلى أرض فلسطين، فالفريسيون يغالون فى وصف بركة أرض فلسطين، ويتكالبون على دخولها فجاء فى (كتوبوت ص ١١٢ وجه الصفحة) عن بركة أرض إسرائيل : فمن بركاتها جاء فى تكوين ٢٦/ وزرع إسحق فى تلك الأرض إلى آخر تلك الجملة، وجاء فى (البرايتا) قال الربانى يوساى السيآة (حوالى ٢٥٠٠ ذراع مربع) فى إقليم يهوذا تنتج خمس أمثالها . . فقال ذلك الصدوقى للربانى حنينا : أنتم تغالون فى مدح أرضكم ... فالربانى زيرا عندما جاء إلى أرض إسرائيل لم يجد معبرا ليدخل منه فتسلق جداراً، وعندما اجتازه قال له ذلك الصدوقى : أنتم شعب متسرع منذ البداية فقد تسرعتم وقلتم "نفعل" قبل أن تسمعوا، ومازلتم على تسرعكم هذا، فتسارعون بعمل الأمر فى غير حينه، فرد عليه قائلاً : مَنْ قال أننى فزت بالمكان الذى لم يحظ به موسى وهارون ؟ :

فيتبين مما سبق أن هناك اختلافات كثيرة بين الصدوقيين والفريسيين مما قد يوحى إلى الأذهان بأن هناك قطيعة بين الفريقين، وأن كل منهما كان يعيش بمعزل عن الآخر، ولكن التلمود سجل لنا العكس أنهم كانوا يسكنون معاً فجاء فى (براخوت ص ٧ وجه الصفحة) عن صدوقى كان جاراً للربانى يهوشع بن ليفى وجاءه مهموماً ذات يوم ليحكى له عن أمر وقع له، كما جاء فى (عيروفين ص ٦١ ظهر الصفحة) أن هناك صدوقى كان يسكن مع الربانى جليئيل فى نفس الحارة وكانت علاقته بالربانيين طيبة ويحترم طقوسهم التى يخالفهم فيها. بل لقد سجل لنا التلمود أن الصدوقيين كانوا يتواجدون أثناء إقامة الفريسيين الشعائر فجاء فى (يوما ص ٤٠ ظهر الصفحة) أن الصدوقيين كان يحضرون مع الفريسيين عند إجراء القرعة على التيسين (يوم الكفارة) لمعرفة أيهما سوف يُطلق فى البرية وأيهما سوف يُذبح للتفكير فجاء : (قال الربانى عقيفا لا تسمحوا للصدوقيين أن يتحكموا فيكم ويتسلطوا عليكم ...).

وجاء فى المشنا فى (بارا، الفصل الثالث تشريع "جـ") عند إعداد رماد البقرة الحمراء والذى يستخدم فى إعداد ماء التطهر من النجاسة، أن الفريسيين كانوا يغالون فى إعداده ويتجنبوا أن تلمس أيديهم أيا من الأدوات أو الماء المستخدم فى التطهر، فكانوا يلجأون إلى أمور تجعلهم مثاراً للسخرية، فقال لهم الربانى يوساى : (لا تمكنوا الصدوقيين من التحكم فيكم والتسلط عليكم) وتكرار هذه المقولة تجعلنا نتساءل هل كان الصدوقيون يمثلون خطراً على الفريسيين ؟ أهل كانوا ينافسونهم على الزعامة الدينية ؟

يبدو مما جاء فى التلمود أن الصدوقيين قد نافسوا الفريسيين على زعامة "السنهدرين" أعلى هيئة قضائية فجاء فى (سنهدرين ص ٥٢ ظهر الصفحة) أن الفريسيين لم يعترفوا بالأحكام التى أصدرتها

دار القضاء فى الفترة التى تولى الصدوقيون رئاستها وبالتالى لم يأخذوا بتلك الأحكام ومنها (عقوبة الحرق لأبنة الكاهن إذا زنت) كسوابق قضائية.

كما سجل التلمود حالات كثيرة لفريسيين أصبحوا صدوقيين فجاء فى (يوما ص ٧٠ وجه الصفحة) أن يوحنان تقلد منصب الكاهن الأكبر لمدة ثمانين عاماً وفى النهاية أصبح صدوقياً.

كما سجل التلمود اتهامات الصدوقيين للفريسيين بتعد نواه التوراة فجاء فى (نداريم ص ٤٩ ظهر الصفحة) قال ذلك الصدوقى للربانى يهودا لما رأى وجهه مشرقاً : "وجهك يشبه وجه من يقرض الناس ربا أو وجه من يربى الخنازير ..."

وجاء فى (جطين ص ٥٧ وجه الصفحة) قال ذلك الصدوقى للربانى حنينا : إنهم أى الربانيون يكذبون ويقولون أموراً لا يمكن تصديقها ...

ويبدو مما جاء فى التلمود أن الصدوقيين كانوا على درجة كبيرة من الثراء، وهذا هو الذى دفعهم إلى الكفر فجاء فى (يقاموت ص ٦٣ ظهر الصفحة) قال الربانى رابا : أن المقصود بالمرأة السيئة والتى تستحق مبلغ مكتوباً كبير عليك أن تتزوج عليها ضرة ... وقال الربانى حنان بررابا نقلاً عن راف أن المقصود بالمرأة السيئة التى تستحق مبلغ كتوباً كبير هم الصدوقيون لكذلك جاء فى (المزامير ١٤/ ١) "قال الجاهل فى قلبه ليس إله" ... فقد حدد طبقة الكهنة مبلغ "كتوبا" لبناتهم أربعمائة دينار وهو ضعف المبلغ الذى تستحقه غيرها من البنات من غير طبقة الكهنة، وهذا المبلغ يناظر لمؤخر الصداق فى الإسلام ويحق للمرأة عند الطلاق وعند وفاة الزوج .

ويبدو أن الفريسيين قد استشعروا الخطر من الصدوقيين يتضح ذلك مما يلى :

سارع الفريسيين ووضعوا دعاءً على الصدوقيين وأضافوه لأدعية الصلاة الثمانية عشرة، وتساءلوا فى (براخوت ص ٢٨ ظهر الصفحة) ماذا تقابل هذه الأدعية الثمانية عشرة ؟ فقال الربانى هليل بن الربانى شموئيل برنحمانى أنها تقابل الأذكار الثمانية عشر التى قالها داود فى مزامير ٢٩/ ١ "قدموا للرب يا أبناء الله" وقال راف يوسف أنها تقابل الأذكار الثمانية عشر فى قراءة "شمع" ... لقد وضعوا دعاءً على الصدوقيين فى بلدة يفنه (أى بعد فترة طويلة من وضع الصلاة كما جاء فى شروح راشى على هامش هذه الصفحة) ماذا يقابل هذا الدعاء ؟ ...شرع الربانيون أن شمعون اليقولى هو الذى صاغ الثمانية عشر دعاء أمام الربانى جمليئيل فى يفنه، فقال الربانى جمليئيل للربانيين جميعاً هل يستطيع شخص منكم أن يعد دعاء على الصدوقيين ؟ فوقف شموئيل الصغير وصاغه، وبعد مرور سنة على ذلك وقف إماماً بالمصلين ونسى الدعاء وهو يصلى فانتظره المصلون ساعتان وثلاث ولم يتخلوه إماما بعد ذلك، فلماذا لم يتخلوه إماماً ؟ ألم يقل الربانى يهودا : أن الربانى الذى يخطئ فى جميع الأدعية لا يتخلونه إماماً، أما إذا أخطأ فى الدعاء على الصدوقيين فيتخلوه إماماً، وإذا كانوا قد

خشوا أن يكون قد أصبح صدوقيا ، فأن شموئيل الصغير لا ينطبق عليه ذلك فهو الذى وضع الدعاء على الصدوقيين ، أما إذا كانوا يخشون إن يكون قد ارتد ...

حرم الفريسيين على اليهود أن يقرأوا كتب الصدوقيين فجاء فى (سنهدرين ص ١٠٠ الظهر) يحرم على اليهود قراءة الأسفار الخارجة : فقد شرح الربانيون يحرم القراءة فى أسفار الصدوقيين، وقال الربانى يوسف وفى كتاب ابن سير أيضاً ... وجاء فى الإضافات الموجودة على هامش الصفحة لأن كتاب ابن سير به عبث وأقوال تلغى ما جاء فى التوراة .

حرم الفريسيين على اليهود أن يقرأوا نسخة التوراة التى كتبها صدوقى أو أن يضعوا عند الصلاة "تفلين" صنعه صدوقى أو أن يضعوا "مزوزا" على قوائم البيت قد كتبها صدوقى جاء ذلك فى "مناحوت ص ٤٢ ظهر الصفحة" .

خلاصة القول بالنسبة للصدوقيين يبدو مما جاء فى "المشنا" و"التلمود" وأكدته الأناجيل أنهم لم يكونوا طائفة ولا فرقة وإنما هم عائلة من عائلات الكهنة ، ونفس الكلام ينطبق على "البيتوسيم" فهو للمتسبون إلى عائلة الكاهن الأكبر "بيتوس" فى عصر هوردوس(١٥) وكتب التفاسير اليهودية "المدراشيم" تقرن بين الصدوقيين والبيتوسيم .

ففى فترة وجود الهيكل الثانى، الذى تهدم سنة ٧٠ م، كان الكهنة (أى من ينتسب إلى طبقة الكهنة) وهم أعلى طبقة فى المجتمع آنذاك ، كانوا ينقسمون إلى أربعة وعشرين قسماً ويسمى كل قسم منهم – "أنشى مشمار" رجال الحراسة ويبدو أنهم كانوا يناظرون "الشومرونيم" الحراس أى السامريون الذى يقومون بالخدمة فى الهيكل المقام على جبل جرزيم فى نابلس، وكان كل قسم من الأقسام الأربعة والعشرين ينقسم أو يضم سبع عائلات من نسب الكهنة تقوم كل عائلة منهم بخدمة الهيكل يوماً فى الأسبوع، وبناء على المعلومات التى جاءت وفى المشنا والتلمود وصدقها ما جاء فى الأناجيل ودائرة المعارف العبرية يمكننا القول بأن الصدوقيين عائلة من عائلات الكهنة التى كانت تقوم بالخدمة يوماً فى الأسبوع، وهى عائلة أرستقراطية شديدة الثراء، وكانت تسعى إلى الزعامة السياسية إلى جانب الزعامة الدينية بالطبع ، وقد زين لها ما هى عليه من ثراء وترف، وعدم وجود أى إشارة فى شريعة موسى عليه السلام إلى البعث أو الحساب والثواب والعقاب، زين لها كل هذا أن تقول بالفناء، وعدم البعث وقيامه الموتى ويتضح مما ورد عنهم من خلافات بينهم وبين الفريسيين على صفحات المشنا وفى مناقشات التملود أنهم يختلفون حول كيفية إقامة الشعائر والطقوس وهذا يفسر لنا عدم وجود كتب تشريعية تنسب إلى الصدوقيين. فهم مجرد عائلة اختلفت مع أقرانها حول تفسير النص وحول بعض التشريعات والشعائر .

أما عن سبب اختفائهم وعدم وجود أي أثر يدل عليهم ، فإننا نرى أنه بعد تدمير الهيكل سنة ٧٠ م على يد تيتوس الروماني، توقفت الشعائر والطقوس التي كانت تتم في الهيكل ، وترتب على ذلك زوال الزعامة الدينية التي كانا يتنافسا عليها ، وبعد التمرد الذي قام به اليهود ضد الرومان في القرن الثاني الميلادي والذي انتهى بالقضاء التام على الوجود السياسي لليهود في فلسطين، فلم يعد هناك شيء يختلف عليه الفريسيين والصدوقيون. فلا زعامة سياسية ولا زعامة دينية .

أما مسألة اعتقاد الصدوقيين بالفناء أو عدم إيمانهم بالبعث والحساب والثواب والعقاب فمرجعها التوراة وشريعة موسى عليه السلام وما تزال لها آثار باقية بين اليهود حتى وقتنا الحالي .

الهوامـش

١ـ دائرة المعارف العبرية (عبرى) مؤسسة نشر دوائر المعارف، القدس، تل أبيب ١٩٧٦م المجلد (٢٨) مادة بروشيم وصدوقيم.

٢ـ دائرة المعارف العبرية (عبرى) مؤسسة نشر دوائر المعارف المجلد (٣٢) مادة شورونيم.

٣ـ هي فريضة تجب على الرجال، وتتكون من ثلاث أقسام القسم الأول يتضمن الفقرات من ٤ـ٩ من الإصحاح السادس من سفر التثنية، القسم الثاني (تثنية ١١/ ١٣ـ٢١)، القسم الثالث (عدد ١٥/ ٣٧ـ٤١).

٤ـ هي عبارة عن علبة صغيرة يوضع بداخلها قصاصة تتضمن قسمين من قراءة شمع هما (تثنية ٦/ ٤ـ٩ وتثنية ١١/ ١٣ـ ٢١) وتتصل هذه العلبة بشرائط من الجلد لكي يمكن تثبيتها قبل الصلاة واحدة على رأس المصلى وأخرى على ذراعه الأيسر.

٥ـ هي فريضة وردت في التوراة (العدد ١٥/ ٣٧ـ٤١) وتشكل القسم الثالث من قراءة شمع.

٦ـ وهي لفيفة صغيرة من الجلد مدون عليها قسمين من قراءة شمع (تثنية ٦/ ٤ـ٩، ١١/ ١٣ـ٢١) وهي تُغلّف وتثبت على قوائم الباب على يمين الداخل.

٧ـ وقد ناقش فقهاء التلمود مسألة إيمان السامريين في أبواب التلمود التالية :

يفاموت ص ٢٤ ظهر الصفحة.
باڤا قاما ص ٣٨ ظهر الصفحة.
نُدا ص ٥٦ ظهر الصفحة
حولين ص ٣ ظهر الصفحة
قيدوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة
قيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة

٨ـ راجع : شطينز لسيس، الرباني عادين : المرشد إلى التلمود (عبرى)، دار نشر "كتر" القدس، ١٩٨٤م، ص ١٥٩.

٩ـ وردت هذه المقولة في الأبواب التالية :

براخوت ص ٤٧ ظهر الصفحة.
حطين ص ١٠ وجه الصفحة
قيدوشين ص ٧٥ ظهر الصفحة
قيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة

وقد ردد هذه المقولة كل الربانيين الذين رأوا أن السامريين تهودوا عن إيمان.

١٠ـ جاءت هذه المقولة في جطين ص ١٠ وجه الصفحة، قيدوشين ص ٧٦ وجه الصفحة، وقد استند كل الربانيين الذين شككوا في صحة تهود السامريين على هذه المقولة.

١١ـ راجع : المرشد إلى التلمود (عبرى) ص ١٥٨.

١٢ـ وهو محرم أكله كما جاء في لاويين ١١/ ٧.

١٣ـ ينسب هذا الرأى إلى أفراهام هاماً جيجر وتبعه باحثون كثيرون، راجع دائرة المعارف العبرية المجلد (٢٨) مادة بروشيم وصدوقيم ص ١٧١.

١٤ـ سفر الحكمة لابن سيرا ٥١/ ٢١ نقلاً عن دائرة المعارف العبرية مجلد (٢٨) ص ١٧١.

١٥ـ دائرة المعارف العبرية المجلد (٢٨) ص ١٧١.

موقف يهودية العصر الوسيط

من الآخر دراسة في تفاسير العهد القديم

موقف يهودية العصر الوسيط من الآخر
دراسة في تفاسير العهد القديم

أ.د منى ناظم[*]

يشكل موقف جماعة بني إسرائيل من "الآخر" موقفا محوريا في العهد القديم، حيث يتضمن الكم الأكبر من أسفاره وصفا لعلاقتهم بالشعوب التي عاشوا بينها، وما ترتب على ذلك من مواقف ومعاملات، ثم كانت هذه العلاقة بالتالي موضوعا محوريا للتفاسير اليهودية التي وضعت على العهد القديم باختلاف مناهجها واتجاهاتها الفكرية إلى جانب اختلاف البيئة الثقافية التي صدرت منها، والفترة التاريخية التي وُضعت فيها.

تهتم هذه الدراسة برصد موقف ثلاثة من تلك التفاسير التي وُضعت على العهد القديم في فترة العصر الوسيط ينتمي أصحابها إلى هذا التنوع وهم:

رابي سليمان بن إسحق (٩٧٠ - ١٠٣٥م.) الذي يعرف اختصارا بـ (راشي). وُلد راشي في فرنسا وعاش فيها طوال حياته. وقد لقيت تفاسيره رواجا واسعا بين اليهود، ويرجع السبب في ذلك إلى أسلوبه السهل وتناوله المباشر للنص إلى جانب قرب تفاسيره من مستويات مختلفة من دارسي العهد القديم. يبرز عند راشي التفسير المباشر والحرفي القريب من النص، كما يعني عناية خاصة بالحكايات الوعظية، وكثيرا ما يقتبس منها شاهدا على تفاسيره. نادرا ما يوجه راشي ملاحظات نقدية على النص سواء كان ذلك على مستوى اللفظ أو على مستوى الجملة. وعلى الرغم من أن راشي بهذا ينتمي إلى منهج التفسير الحرفي البسيط أو المنهج الظاهر والذي يُعرف في العبرية بـ (البشاط פשט) فإنه أحيانا ما كان يتبع التفسير بالمجاز أيضا.

والمفسر الثاني الذي نعرض لتفاسيره هنا هو الرباني أبراهام ابن عزرا (١٠٢٣ - ١٠٩٧). وُلد ابن عزرا في الأندلس واستقر فيها لفترة، ثم أخذ يتجول في بعض المناطق التابعة للدولة الإسلامية آنذاك، له مؤلفات في الشعر والفلسفة إلا أنه اهتم بالبحث في اللغة العبرية على نحو خاص. تميزت تفاسير ابن عزرا بالبلاغة والإيجاز، وعُرف عنه أسلوبه المنمق كما عُرف عنه أيضا أنه كان ناقدا لاذعا لمن سبقوه في التفسير ويسخر منهم بشدة، يعني عناية خاصة بلغة النص ويعطي جل اهتمامه لمعنى الكلمة ويبحث في أصلها ويأتي بالكثير من الألفاظ المتشابهة. وقد قدم ابن عزرا ملاحظات عديدة على قراءة النص، وقام بتصحيحها في مواضع عديدة مقدما مبرراته على رأيه، وهو مع ذلك يحافظ على تسلسل النص والمعنى الكلي له. يتبع ابن عزرا المنهج الحرفي والمجازي، ونادرا ما يفسر تفسيرا باطنيا، لكنه يميل أحيانا إلى التفسير الفلسفي.

أما الرباني موسى بن نحمان المعروف بـ "رمبن" (١١٩٤ - ١٢٧٠) فقد وُلد وعاش معظم حياته في الجزء الشمالي من أسبانيا الذي عُرف آنذاك بـ "أسبانيا المسيحية"، ثم استقر في فلسطين وجمع

[*] أستاذ بقسم اللغة العبرية - كلية الآداب / جامعة عين شمس.

تفسيره هناك. تعلم رمبن من الربانيين اليهود الفرنسيين وتأثر بهم، وكثيرا ما يشير إلى راشي وهو من المعجبين بتفاسيره، إلا إن هذا لم يمنعه من نقدها نقدا لاذعا أحيانا. يتنوع منهج رمبن في التفسير، فهو أحيانا يفسر النص تفسيرا حرفيا، وأحيانا يفسره تفسيرا وعظيا، كما أنه يلجأ إلى التفسير النحوي، إلا أنه يميل على نحو خاص للتفسير الباطني، ويعزى له إدخال هذا المنهج في التفسير على نحو جاد وذلك وفقا لمفاهيم القبالاة التي تتضمن المفاهيم الصوفية في اليهودية والتي أخذت منذ ذلك الحين تجد انتشارا بين الطوائف اليهودية.

يتضح لنا من التعريف السابق أن هؤلاء المفسرين ينتمون إلى ثلاث حقب زمنية مختلفة، وثلاث بيئات ثقافية وفكرية مختلفة، كما أنهم يمثلون ثلاثة اتجاهات مختلفة في التفسير، ويمكننا هنا أن نحدد أن هدف الدراسة بأنه البحث عما إذا كان لاختلاف كل من الزمان والمكان ومنهج التفسير دور في تشكيل رؤية المفسر وموقفه من الآخر الوارد في العهد القديم.

ونظرا لغزارة المادة التي تتحدث عن الآخر في العهد القديم وبالتالي في التفاسير اليهودية في العصر الوسيط، فقد رأيت أن أقصر هذه الدراسة على التفاسير التي عنيت بالمرحلة الأولى لتأسيس جماعة الذات / بني إسرائيل وفقا لما ورد في سفر التكوين.

سفر التكوين - مرحلة التأسيس

سفر التكوين أول سفر بين أسفار العهد القديم، وهو يتضمن بالتالي ما هو مفترض أن يكون بداية جماعة بني إسرائيل الذين عرفوا في تلك الفترة أيضا بالعبرانيين. ووفقا لتلك الرواية، يبدأ تاريخ الجماعة بمرحلة ما بعد الطوفان ونجاة نوح ومن معه، ثم يسرد السفر سلسلة أبناء سام إلى أن يصل إلى تارح الذي أنجب أبرام - الذي سُمي فيما بعد بإبراهيم - وناحور وهاران، وهنا يبدأ السفر سرد تفاصيل عن تارح وأبنائه فنعرف أن هاران ولد لوطا ثم توفي قبل أبيه في أور الكلدانيين، وأن إبراهيم اتخذ لنفسه امرأة هي ساراي - والتي يتغير اسمها فيما بعد إلى سارة -، بينما اتخذ ناحور ملكة ابنة هاران زوجة له، ثم يخبرنا السفر أن تارح "أخذ ابنه أبرام وزوجته ساراي ولوطا ابن هاران وخرجوا جميعا من أور الكلدانيين إلى أرض كنعان، فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك . . . ، ومات تارح في حاران"، ثم أتى أمر الرب (يهوه) لإبراهيم باستكمال المسيرة واعداً إياه بأن يجعله أمة عظيمة، وينفذ إبراهيم أمر الرب (يهوه) فيهاجر مصطحبا زوجته سارة وابن أخيه لوطا، ومنذ ذلك الحين تبدأ علاقة الذات موضوع هذه الدراسة - أي "جماعة بني إسرائيل - مع الآخر.

الذات والآخر في تفاسير سفر التكوين

تتصف العلاقة بين الذات/جماعة بني إسرائيل والآخر في سفر التكوين بالتنوع الشديد، وهو ما يرجع إلى ظروف جماعة الذات التي شهدت فترات ترحال طويلة وعدم استقرار مما أوجد معه تنوع هذا الآخر، ذلك إلى جانب أن هذه الفترة تشكل فترة تأسيس الجماعة - وفقا للرواية التي بين أيدينا - لذلك فهي تشهد محاولات عديدة لتخصيص الرواية، وجعلها قاصرة على جماعة الذات، مما أدى بدوره إلى محاولات مستمرة من قبل النص لاستبعاد الآخر

وقد تناول المفسرون الثلاثة موضوع الدراسة، هذه العلاقة المتنوعة، وأسهبوا في شرحها والتعليق عليها، فجاءت تفاسيرهم[1] تحمل انعكاسات عديدة لموقفهم من الآخر، وهو ما سأعرض له هنا.

إبراهيم/الذات ولوط/الآخر:

١ - وفقا لرواية سفر التكوين، خرج لوط وإبراهيم في صحبة تارح من أرض الرافدين نحو أرض كنعان وأكملا المسيرة معا بعد موت تارح (١١/٢٥ - ١٢/٢٥) ونعرف من هذه الرواية أن لوطا كان شريكا مسالما لإبراهيم طوال الرحلة من أرض الرافدين إلى كنعان ومصر ثم كنعان مرة أخرى إلى أن افترق الاثنان (١٣/٥ - ١٠) بعد حالة الصراع الوحيدة التي حدثت بينهما، وذلك بعد أن نشب نزاع بين رعاة الجانبين فانفصلا بسلام، ويشير النص إلى ذلك قائلا: "فاعتزل الواحد عن الآخر، أبرام سكن في أرض كنعان ولوط سكن في مدن الدائرة ونقل خيامه إلى سدوم" (١٣/١١ - ١٣)، ثم يشير الإصحاحان التاسع عشر والعشرون إلى استمرار العلاقة الطيبة بينهما حيث هب إبراهيم لنصرة ابن أخيه وملكي سدوم وعموره وبعد ذلك يتجاهل النص أخبار لوط تماما لإبعاده عن الشخصية المحورية، الذات / إبراهيم، وهو ما اقتفت أثره التفاسير حيث أجمع المفسرون الثلاثة على التعامل بصمت مع جميع الفقرات التي تتحدث عن لوط، بل إن هناك عدة وقفات من قبل المفسرين لتأكيد هذا الاستبعاد.

فقد أجمع المفسرون الثلاثة على إهمال الفقرات التي تتحدث عن مشاركة لوط لإبراهيم الرحلة منذ البداية، كما أن هناك عدة وقفات من قبل المفسرين لتأكيد استبعاد لوط/ الآخر، إلى جانب ذلك عزت التفاسير أسباب النزاع الذي حدث بين الجانبين إلى رعاة لوط، رغم أن النص لم يشر إلى ذلك. ففي هذا الصدد رأي راشي أن رعاة لوط هم السبب في هذا النزاع "فهم أشرار، فقد كانوا يأتون بغنمهم إلى حقول إبراهيم لترعى فيها، كما كانوا يطمعون في إرث إبراهيم قائلين إن الأرض وُهبَت لإبراهيم وليس له وريث وأن ولوطا هو وريثه"، وهو رأي يتفق معه رمبن.

ويتكرر هذا الموقف من قبل راشي عند تفسير الفقرة ١٣/ ١٤ "وقال الرب لأبرام بعد أن اعتزال لوط عنه.." إذ يعلق راشي قائلا: "طوال الفترة التي كان فيها لوط مقيما مع إبراهيم، كان الشر يقيم معه، وبعد أن اعتزله نظر الرب إلى إبراهيم وسار رجلا صالحا". ورغم هذا الموقف السلبي فإن التفاسير لا تدع الفرصة تفوتها للنيل من الآخر وبيان تفوق الذات عليها، وهو ما نراه في النقطة التالية:

٢ - تتحدث الفقرة ١٩/ ١ - ٤ عن ذهاب ضيفي إبراهيم - اللذين ظهرا له في صورة ملاكين - لسدوم حيث يقيم لوط ليخبراه بعقاب الرب (يهوه) الذي سينزله على أهلها بسبب غيهم وارتكابهم الفحشاء فتقول: "فجاء الملاكان إلى سدوم مساء وكان لوط جاسا عند باب سدوم. فلما رآهما قام لاستقبالهما وسجد بوجهه على الأرض. وقال يا سيدي ميلا إلى بيت عبدكما لتقضيا ليلتكما واغسلا أرجلكما ثم تبكران وتذهبان في طريقكما. فقالا له بل في الساحة نبيت. فألح عليهما جدا فمالا إليه ودخلا بيته. وأعد لهما مأدبة وخبز فطيرا فأكلا."

---

[1] - سوف أعتمد في هذه الدراسة على تفاسير المفسرين الثلاثة موضوع الدراسة الواردة في كتاب: מקראות גדולות: חמשה חמשי תורה ספר בראשית ירושלים תשלב. עמ' 150 - 428.

يعلق راشي على هذه الفقرة بقوله : "إن لوط قد أكرم الضيفين لأنه تعلم الكرم من إبراهيم . "

ويتفق رمبن مع راشي، ثم يتخذ موقفا سلبيا آخر من لوط، إذ يرجع رمبن سبب رفض الضيفين مقابلة لوط إلى أمور تتعلق بشخصية هذا الآخر فيقول: "في بداية الأمر رفض الضيفان الدخول إلى لوط لأنهما يعرفان أنه إنسان غير صادق . "

إبراهيم/ الذات والمصريون/ الآخر

تشير الفقرة ١٢/ ١١-١٢ : إلى نزول إبراهيم إلى مصر هربا من الجوع الذي ساد أرض كنعان، وعندما اقترب إبراهيم من مصر قال لزوجته سارة: "إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر فيكون إذا رآك المصريون أنهم يقولون هذه امرأته فيقتلونني ويستبقونك قولي إنك أختي ليكون لي خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك" فأخذت ساراي لفرعون مصر، وبمجرد أن علم الفرعون الحقيقة ردها لزوجها دون أن يلمسها معاتبا إبراهيمَ على ما فعل، ثم تركه يذهب بما أعطاه من هدايا وكل ما كان يملك" .

أجمع المفسرون الثلاثة على إدانة المصريين فيما يتعلق بموقف سارة، وزاد راشي في تفسيره أن وزراء فرعون أرادوا مضاجعة سارة لشدة جمالها، لكنهم خشوا أن يعرف الفرعون ويقتلهم فتركوها له .

وأسهب رمبن في شرح هذا الجزء على نحو خاص فيقول إن المصريون اضطهدوا إبراهيم، وأرجع سبب ادعاء إبراهيم بأن سارة أخته إلى "أن المصريين كانوا يقدمون الزوجة الجميلة للفرعون بعد أن يقتلوا زوجها، للملك خاف إبراهيم على حياته فقال ما قال، ثم يلقي رمبن باللوم على المصريين، فهم في رأيه "أشرار ومخطئون، فحينما أخذوا سارة كان يجب عليهم أن يسألوها عن وضعها وعلاقتها بإبراهيم لكنهم لم يفعلوا، وهي بدورها لاذت بالصمت ولم تخبرهم أهي زوجته أم امرأته، ، ولا لوم هنا على سارة، فقد لاذت بالصمت كي لا تكذب زوجها. "

سارة/ الذات والمصريات/ الآخر

تصف الفقرة (١٢/ ١١) سارة على لسان إبراهيم بأنها "امرأة جميلة" لكنها لا تذكر شيئا عن المصريات كما لا تقارنها بأي فرد آخر، وقد علق راشي على هذه الفقرة قائلا: "سارة جميلة بينما نساء مصر حبشيات سودوات البشرة، قبيحات المنظر وقد بهر فرعون بجمالها وهو لم يكن يريد أن يتخذها مجرد محظية أو جارية، فقد أعرب عن رغبته في الزواج منها وهو ما يترتب عليه بالتالي أن تصبح سارة ملكة أو أميرة في قصره، وقد اتفق كل من ابن عزرا ورمبن مع راشي في هذا الرأي .

سارة/ الذات وهاجر / الآخر

١ - تخبرنا الفقرة (١٦/ ١ - ٢) أن "ساراي لم تلد وكانت لها جارية مصرية اسمها هاجر" . . . فأخذت ساراي هاجر جاريتها المصرية وأعطتها زوجة لأبرام"

يفسر راشي هذه الجملة الأولى قائلا بأن هاجر لم تكن مجرد واحدة من الشعب، بل كانت ابنة الفرعون - أي حاكم مصر -، "وحينما رأى فرعون مصر للمعجزات التي حدثت لإبراهيم بفضل سارة، قال إنه من الأفضل أن تكون ابنتي جارية في هذا البيت أفضل من أن تكون عظيمة في بيتي . "

٢ - تستكمل الفقرة (١٦/ ٣) اقتراح سارة على إبراهيم بالزواج من هاجر، فتخبرنا أنها "قالت لأبرام ادخل على جاريتي لعلي أرزق منها بنين فسمع أبرام لقولها" فأخذت ساراي امرأة أبرام هاجر المصرية جاريتها . . وأعطتها لأبرام رجلها زوجة له. "

تتجاهل تفاسير كل من راشي وابن عزرا ما ورد في النص من أن سارة قد أخذت هاجرة زوجة (إيشا - אשה) لزوجها، وهو يبدو لنا أنه تجاهل عن عمد حيث يترتب على هذا الوضع حقوق لهاجر تسعى التفاسير إلى تأييد النص في إنكارها.

كما يكشف راشي عن موقفه المعادي لهاجر المصرية والكاره لها عند تفسير الفقرة ٢٥/ ١ التي تقول أن: "إبراهيم اتخذ زوجة له اسمها قطورة" والتي تزوجها بعد كل من سارة وهاجر وأنجب منها أبناء آخرين غير إسماعيل وإسحق، فراشي يرى "أن قطورة هي نفسها هاجر المصرية، وقد أسماها إبراهيم قطورة بسبب أعمالها الكريهة التي تشبه الدخان الأسود الناتج عن الحريق" وقد استند راشي في هذا التفسير لاسم "قطورة"، فهو يرى أنه صيغة اسم المفعول من فعل " קטר - قاتر " بمعنى قتر ودخن وتبخر بالبخور، وقد اختار راشي هنا المعنى الأول للكلمة بحيث يعني اسم المفعول منه "المقتر بالدخان الأسود"، ثم يضيف راشي تفسيرا آخر لاسم قطورة - على اعتبار أنها هاجر المصرية - فيرى أنه يعني المبخرة بالبخور، ويرى أنها "سُميت كذلك لأنها كانت تبخر فرجها لأنها لم تتزوج أي إنسان بعد أن تركها إبراهيم"، وهو كما نرى تفسير بعيد عن النص ومضمونه لم يؤيده فيه مفسر آخر بل رفضوه جملة وتفصيلا، بيد أنه يكشف عن موقف راشي المعادي لهاجر.

أما رمبن فيحاول التخفيف من وقع كلمة زوجة (إيشا - אשה) مؤكدا أن سارة هي زوجة إبراهيم المحبوبة، ثم يسهب في حديث مطول عن حسن خلق سارة وتعاملها الكريم مع هاجر، ويخلص منه إلى أن هذا ما دعا سارة إلى القبول بأن تكون هاجر زوجة لإبراهيم وليست مجرد جارية، لكن سرعان ما يتراجع رمبن عن الاعتراف بوضع هاجر الشرعي كزوجة لإبراهيم، وذلك عند تفسير الفقرة ١٦/ ٩-١١ كما سنرى في النقطة التالية.

٣ - تتحدث الفقرة ١٦/ ٩-١١ عن هروب هاجر من وجه سارة بعد أن أذلتها، فظهر لها ملاك الرب (يهوه) عند عين ماء وأمرها بالرجوع إلى سارة، قائلا: "ارجعي إلى مولاتك واخضعي تحت يديها. وقال لها ملاك الرب (يهوه) تكثيرا أكثر نسلك فلا يُعد من الكثرة وقال لها ملاك الرب ها أنت حبلى فتلدين ابنا وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتك"

يلاحظ القارئ للتفاسير تجاهل كل من راشي وابن عزرا للفقرة السابقة التي تشير إلى ميلاد بكر لإبراهيم من زوجته هاجر المصرية، أما رمبن فسرعان ما يتراجع عن موقفه السابق من هاجر حينما اعترف بأنها زوجة إبراهيم وليست مجرد جارية فنجده يفسر هذه الفقرة قائلا: "إن الملاك أمر هاجر بالعودة وقبول حكم سيدتها عليها، وهو أمر يرمز إلى أن هاجر لن تتحرر أبدا من عبودية سارة، وأن أبناء سارة سوف يحكمون أبناء إسماعيل إلى الأبد"

ثم يكشف رمبن عن مزيد من الازدراء لهاجر فيقول معلقا على بشارة الملك لهاجر باسم وليدها "وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتك" (١٦/ ١١) وذلك بقوله "لم تجرؤ هاجر على

اختيار اسما لابن سيدها فهي جارية وبالتالي فهي غير جديرة ، بل لا يسمح لها على الإطلاق باختيار اسم لابن أسيادها، لذلك فقد ظهر لها ملاك الرب ليخبرها باسم المولود، كما أن ملاك الرب ظهر أيضا لإبراهيم وبشره بالبشارة نفسها، لكن النص لا يشير إلى ذلك لأنه يوجز القول ولا يطيل. "

٤ - إضافة إلى ما سبق تتخذ التفاسير موقفا عدائيا خاصا من هاجر عن غيرها من زوجات لإبراهيم وهو ما يتجلى واضحا عند تفسير راشي للفقرة ٢٥/ ١-٦ : " وعاد إبراهيم فتخذ لنفسهزوجة اسمها قطورة فولدت له زمران ويقشان ومدان ومديان ويشباق وشوحا . . . وأما أبناؤو من سراريه فأعطاهم إبراهيم عطايا وصرفهم عن إسحق ابنه" فيقول : إن النص به خلل يكمن في كلمة "سراري" التي جاءت جمعا، ذلك أنه كانت لإبراهيم سرية واحدة فقط هي هاجر أما بقية نسائه فقد كن زوجات شرعيات له تزوجهن بعقد نكاح صحيح. ويتفق رمبن معه في هذا الرأي وذلك عند تفسير الفقرة نفسها فيقول إن جميع زوجات إبراهيم كن بالفعل زوجات له بعقد زواج صحيح باستثناء هاجر التي كانت خادمة عند سارة، وقد ظلت خادمة عندها بعد أن زوجتها سارة لإبراهيم، بينما قطورة لم تكن خادمة لكن النص يطلق عليها سرية لأن أبنائها لا يرثون، وهي كنعانية ومن قبيلة عبيد. "

إسحق/ الذات وإسماعيل/ الآخر

تبدأ مع ميلاد إسماعيل أولى مراحل التخصيص لجماعة الذات من نسل إبراهيم، ومع هذه المرحلة تبدأ بوادر الصراع بين الذات العبرانية أي جماعة بني إسرائيل والآخر المتنوع وهو ما سنعرض لنماذج منه هنا.

١- تتحدث الفقرة (١٦ / ١٢) عن ميلاد إسماعيل، وتسرد صفات هذا الوليد فتقول: " . . وإنه يكون إنسانا وحشيا، يعادي الجميع والجميع يعادونه" .

يتجاهل كل من راشي وابن عزرا تفسير الفقرة التي تشير إلى ميلاد إسماعيل تجاهلا تماما، وينتقلان مباشرة إلى التعليق على صفات هذا المولود.

يقول راشي إن الوصف الوارد في النص يعني أن إسماعيل "خُلق ليكون إنسانا وحشيا اعتاد العيش في الصحراء التي أضفت من طابعها عليه وهو ما يظهر في كل أعماله، فالخُلُق الغالب عليه هو البطش والنهب، فهو يبطش بالكل والكل يبطشون به، وحينما يكبر نسله سوف يشن حروبا كثيرة على كل الشعوب، ويحارب كل الأمم، وينتصر عليهما، لكن جميع الشعوب سوف تنتصر عليه وتقهره. يحب الصحراء لصيد الحيوانات، فهو إنسان عدواني ولص يعادي الجميع للكراهية والكل يكرهه وسوف يتغلبون عليه. "

٢ - تتضمن الفقرة (١٨/١٧) وعد الرب (يهوه) لإبراهيم بنسل من زوجته سارة، وفيها يتوجه إبراهيم للرب راجيا أن يشمل هذا الوعد ابنه إسماعيل أيضا قائلا: "ليت إسماعيل يعيش أمامك".

علق راشي على هذه الجملة مضفيا على إسماعيل صفات أخرى تنم عن الازدراء والاحتقار فيقول: "إن إسماعيل فلاح حقير رفض الرب رجاء إبراهيم بأن ينسبه إليه كما رفض أن يعيش معه. لأنه غير جدير بهذا."

ويتفق ابن عزرا مع راشي على "وحشية إسماعيل"، ويرى أنها تعني أن نسل إسماعيل "سوف يعيش طليقا بين البشر، ولأنه "إنسان وحشي" فإن الجميع سيعتدون عليه."

٣- تتحدث الفقرة ١٧/ ١-١٢ عن عهد الختان. يتضمن هذا العهد شقين، يتضمن الأول الشق الخاص بوعد الرب (يهوه) لإبراهيم بإكثار نسله ومنحه أرض كنعان. كما يقرن الرب (يهوه) هذا العهد بتغيير اسم أبرام إلى إبراهيم.

وقد نص سفر التكوين على هذا الشق قائلا: "ولما كان إبراهيم في التاسعة والتسعين من عمره ظهر له الرب (يهوه) قائلا أنا هو الله القدير سر أمامي وكن كاملا. فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثر نسلك كثيرا جدا" .. "أما أنا فهو ذا عهدي معك وتكون أبا لجمهور من الأمم" .. "وأثمرك كثيرا جدا وأجعلك أمما. وملوك منك يخرجون وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالكم عهدا أبديا لأكون إلها لك ولنسلك من بعدك وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا, وأكون إلههم."

أما الشق الثاني من عهد الختان فيتضمن أمر الرب (يهوه) لإبراهيم بالخطوات التنفيذية التي يجب عليه اتباعها نحو تنفيذ هذا العهد وهي:

"وأما أنت فتحفظ عهدي. أنت ونسلك من بعدك في أجيالكم" .. "يُختن كل ذكر منكم. فتختنون في لحم غُرلتكم. فيكون علامة عهد بيني وبينكم. ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر في أجيالكم. وليد البيت والمبتاع بفضة من كل ابن غريب وليس من نسلك. يختن ختانا وليد بيتك والمبتاع بفضة فيكون عهدي في لحمكم عهدا أبديا. وأما الذكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غُرلته فتُقطع تلك النفس من شعبه. إنه قد نكث عهدي."

ويتضمن هذا العهد وعدا من الرب (يهوه) إبراهيم بأن يهبه نسلا من ساراي التي يتغير اسمها منذ ذلك الحين إلى سارة، فتوجس إبراهيم من حمل سارة "وقال في قلبه هل يولد لابن مائة سنة وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة."

حينئذ يتوجه إبراهيم إلى الرب (يهوه) قائلا: "ليت إسماعيل يعيش أمامك" وهنا يكرر الرب (يهوه) وعده إبراهيم بميلاد ابن له قائلا: "بل سارة امرأتك تلد ابنا وتدعو اسمه اسحق. وأقيم عهدي معه عهدا أبديا لنسله من بعده

٤- أولت التفاسير عناية خاصة بالإصحاح السابع عشر وذلك نظرا لكونه يتضمن عهد الختان الذي يترتب عيه، وفقا لنص العهد القديم، حقوق كميراث الأرض، وإكثار نسل إبراهيم، وخصوصية العلاقة بين (يهوه) ونسل إبراهيم، وهو ما سنعرض له هنا مركزين على نحو خاص على ما يتعلق بموقف التفاسير من الآخر

يسعى راشي عند تفسير هذه الفقرة إلى إخراج الآخر/ إسماعيل من شريعة الختان وما يترتب عليها، وذلك باستبعاده وإقصائه عن طريق الذات. فعند تفسير جملة "أثمرك وأجعلك أمة" رأى راشي أنها تشير إلى نسل إسحق أي كل من يعقوب وعيسو، وأن هذا الوعد قاصر عليهما وحدهما ولا يشمل إسماعيل ونسله، ويبرر راشي رأيه هذا قائلا إن هذا الوعد قد أعطي لإبراهيم بعد مولد إسماعيل، إي أنه كان موجودا بالفعل، بينما يخصص الرب (يهوه) وعده مع إبراهيم لنسله الذي لم يولد بعد ثم ذريته فيما بعد، وراشي بهذا يخرج إسماعيل ونسله من وعد الختان وما يترتب عليه من إكثار للنسل وميراث للأرض.

أما ابن عزرا فيتجاوز جميع الفقرات التي تتحدث عن الختان في الإصحاح السابع عشر، لكنه يعود إليه مرة أخرى عند تفسير الفقرة (١٨/ ٩ – ١٥) التي تتحدث عن بشارة الملكين لإبراهيم وسارة بمولد إسحق عندئذ يتوجه ابن عزرا إلى الرب (يهوه) - إله بني إسرائيل - فيشكره ويحمده أنه جعل حمل سارة بإسحق بعد أن خُتن إبراهيم كي ينجب نسلا مقدسا، وليس مدنسا، والمقصود إسماعيل بالطبع. ويضيف عند تفسير الفقرة (١٧/ ٨ و٩) أن كلمة نسل (זרע) تطلق على نسل إسحق وحده فقط وهي لا تطلق على نسل إسماعيل.

ويتفق رمبن مع ابن عزرا ويضيف رأيا آخر قائلا: "إن عهد الختان هو نفسه عهد السبت"، فالختان هو علامة العهد التي تنص على أن (يهوه) هو إله جماعة بني إسرائيل وأن هذا العهد ينص على أن ميراث الأرض هو حق من يختتنون كما أن علامة الختان هي نفسها علامة السبت، أي أن من يتبع شريعة الختان هو وحده فقط من يتبع شريعة السبت". ولا يخفى على القارئ أن هدف رمبن من إقران عهد الختان بشريعة السبت هو استبعاد إسماعيل - الذي لا يتبع طقوس يوم السبت - من عهد الختان، وبالتالي كافة ما يترتب على ذلك من حقوق، وقصرها على إسحق ونسله فقط.

ولمزيد من التخصيص للذات، يسجل رمبن اعتراضه على رأي راشي القائل أن عهد الختان يشمل عيسو ونسله، ويرى رمبن أن شريعة الختان فُرضت على إسحاق ثم يعقوب ولم تُفرض على كل نسل إبراهيم، وبالتالي فهي لم تُفرض على عيسوَ وهو غير مكلف باتباعها، ويؤكد ذلك قائلا: "لقد فُرضت شريعة الختان على بني إسرائيل وحدهم لأنهم هم الذين يُطلق عليهم أمة وشعب، وهم أحب الشَعوب إلى (يهوه)"

وتأكيدا لكراهية الآخر ممثلا في هاجر وابنها إسماعيل يرى راشى أن المقصود بجملة "وليد البيت" هو: "ابن الجارية الذي كرهوه منذ أن وُلد."

ويؤكد رمبن على رأي راشي قائلا: أن المقصود بـ "ابن الجارية" إسماعيل لأن الكلمة جاءت مفردة ولو كان يقصد جميع الجواري الموجودين ببيت إبراهيم لكانت الكلمة جاءت في حالة الجمع.

٥ - ننتقل إلى الفقرة ١٧/ ٢٣ التي تقول إن إبراهيم: "أخذ إسماعيل ابنه وجميع ولدان بيته وجميع المبتاعين بفضة، كل ذكر من أهل بيت إبراهيم وختن لحم غُرلته في ذلك اليوم وكان إبراهيم ابن تسع وتسعين سنة حين خُتن في لحم غُرلته وكان إسماعيل يبلغ ثلاث عشرة سنة حين خُتن في لحم غُرلته."

يتجاهل راشي جميع الكلمات التي تشير إلى إسماعيل في هذه الفقرة، كما أنه لا يقف عند المرحلة من العمر التي خُتن فيه إسماعيل وهو سن الثالثة عشرة رغم أنه سن التكليف في اليهودية وهو ما كان يستوجب التعليق، بل إن راشي يكتفي بالاعتماد على هذه الفقرة للإشارة إلى أن هذا يعني أن إبراهيم حينما خُتن كان يبلغ التاسعة والتسعين من عمره.

ويسير كل من ابن عزرا ورمبن على منهاج راشي في التجاهل المتعمد لهذه الفقرة، ويكتفي كل منهما بالإشارة إلى أهمية تحديد عمر إبراهيم، وأن الفقرة تدل على حرص إبراهيم على سرعة تنفيذ وصية الرب (يهوه) وعدم تأجيلها.

أما فيما يتعلق برجاء إبراهيم للرب بأن يشمل هذا الوعد بكره إسماعيل قائلا: " ليت إسماعيل يعيش أمامك" يقول راشي: إن إسماعيل غير جدير بتلقي هذا الأجر العظيم بأن يكون في كنف الرب (يهوه) ذلك لأنه فلاح.

٦ـ تتحدث الفقرة ٢٥/ ٧ـ٩ عن وفاة إبراهيم ثم دفنه قائلة "وأسلم إبراهيم روحه ومات بشيبة صالحة .. ودفنه إسحق وإسماعيل ابناه في مغارة المكفيلة .. "

يتفق المفسرون الثلاثة على أن تقديم النص لإسحق على إسماعيل دليل واضح على أن إسماعيل ما هو إلا ابن جارية يأتي في مرتبة ثانية بعد ابن السيدة، ويرى راشي أن هذا التقديم دليل على أن إسماعيل قد عاد إلى رشده وتاب توبة نصوح وجعل إسحق يتقدمه. أما رمبن فيضيف أن "في هذا دليلا على أن ابن الجارية ـ إسماعيل ـ قد بجل ابن السيدة واحترمه. "

وتتحدث الفقرات ٢٥/ ١٣ـ١٩ عن مواليد إسماعيل مشيرة إلى أنه أنجب اثني عشر سبطا، ثم تنتقل إلى إحصاء مواليد إسحق، إلا أنها تسبق ذلك بتكرار الإشارة إلى مولد إسحق من إبراهيم وزواجه من رفقة وسني حياته آنذاك، ثم يبدأ النص فيما بعد ذلك في الحديث عن مولد توأميه عيسو ويعقوب.

ويتجاهل المفسرون الثلاث الجزء الخاص بمواليد إسماعيل ويعلق رمبن على تكرار جملة "ولد إبراهيم إسحق" مرة أخرى في الفقرة نفسها وبعد أن ذكر مواليد إسماعيل قائلا: لو أن النص ذكر مواليد إسماعيل ثم ذكر بعد ذلك مباشرة مواليد إسحاق على التوالي فإن هذا يعني نوع من المساواة والندية بين الطرفين، لذلك فقد فصل النص بينهما بجملة تشير إلى مولد إسحق من إبراهيم (١٩/٢٥) ثم أشار مرة أخرى إلى زواجه من رفقة وسني عمره آنذاك، وبعد ذلك انخرط في تفاصيل ولادة التوأم عيسو ويعقوب، كل ذلك كي يؤكد أن إسحق وحده هو الذي يعتبر من نسل إبراهيم وذريته كما لو لم يكن إبراهيم قد أنجب من قبل، وفي هذا دليل في رأي رمبن على أن "إسحق وحده فقط هو ما يطلق عليه نسل إبراهيم"، ويستند رمبن في ذلك إلى الفقرة (٢٥/ ١٣ـ١٤) التي تشير إلى إسماعيل بأنه "الذي ولدته هاجر المصرية جارية سارة" ويرى أنها وردت كي تضفي الجلالة والاحترام على إسحق وتأكيد أن من سيأتي ذكرهم من نسل إسماعيل لا ينسبون لإبراهيم، بل هم نسل الجارية. "

يعقوب/ الذات وعيسو/ الآخر

يتجه سفر التكوين إلى مزيد من التخصيص في الحديث عن جماعة بني إسرائيل، فيتحدث الإصحاح الخامس والعشرون عن حمل رفقة في توأم ذكر هما عيسو الذي يخرج أولا، ثم يتبعه يعقوب، وهو الأمر الذي يعني أن عيسو هو بكر كل من 'سحق ورفقة مما يترتب عليه استحقاقه لبركة الابن الأكبر وما يترتب عليها من حقوق وفقا للأعراف التي كانت سائدة آنذاك، لكن الرواية كما نعلم تعطي بركة البكورة ليعقوب. ثم يتجه النص إلى مزيد من التخصيص حول الذات، التي أصبحت هنا يعقوب مع مزيد من استبعاد الآخر وهو هنا عيسو.

أمامنا كما نرى آخر جديد لكنه آخر من نوع خاص فهو كما نرى آخر من الذات ويبدو لنا من النص أنه آخر أحق من الذات في بركة البكورة وما يترتب عليها فما هو موقف التفاسير من هذا؟

١ ـ تشير الفقرة ٢٥/ ٢١ـ٢٦ إلى حمل رفقة وشكواها من متاعب هذا الحمل "فمضت لتسأل الرب فقال لها في بطنك أمتان ومن أحشائك يفترق شعبان .. ولما كملت أيامها لتلد إذا في بطنها توأمان فخرج الأول أحمر كله كفروة شعر، فدَعَوا اسمهُ عيسو وبعد ذلك خرج أخوه ويده قابضة على عقب عيسو فدعي اسمه يعقوب" ويستكمل النص تعريف الغلامين فيقول: "فكبر الغلامان. وكان عيسو إنسانا يعرف الصيد إنسان البرية بينما كان يعقوب إنسانا كاملا يسكن الخيام"

يرى راشي أن جملة "ومن أحشائك يفترق شعبان" تتضمن نبوءة تبشر بمستقبل الأمتين اللتين سوف تبزغان من هذين الوليدين، فيقول إنها تشير إلى أن الأمتين ستنفصلان وتفترقان، ويشرح ذلك بقوله: "وذلك بأن تنفصل أمة عيسو لتسير نحو الشر بينما تنفصل أمة يعقوب لتسير نحو الخير."

ويعلق على جملة "فكبر الغلامان" بقوله إن الغلامين كانا متشابهين طوال فترة طفولتهما، لكن بمجرد بلوغهما سن الثالثة عشرة ذهب يعقوب إلى "بيت المدراش" ـ أي المدرسة التي تعلم مبادئ الشريعة ـ، بينما ذهب عيسو لعبادة الأوثان".

أما عن وصف عيسو بأنه ولد "أحمر اللون" فيفسره راشي اعتمادا على اقتباس من تفاسير المشنا، يرى أن هذا الوصف ينبئ بأن عيسو سيكون إنسانا شريرا سافكا للدماء. ويضيف راشي أن "البشر اختاروا اسم عيسو وأطلقوه عليه، بينما اختار الرب (يهوه) إله إسرائيل، اسم يعقوب وأطلقه على توأمه."

وفي النص العبري للسفر، وردت كلمة "توأمين" في هجاء خطأ، حيث وردت (תמים) أي بدون حرف الألف بينما من المفروض أن تكتب بألف على هذا النحو(תאמים)، وهو أمر نجده في أسفار أخرى من العهد القديم، ويعرف بـ المقروء والمكتوب" إلا أن راشي يرى أن هذا الهجاء الخطأ يشر بمستقبل التوأمين فالكلمة كانت ستكتب صحيحة الهجاء لو أنهما كانا سيصبحان صديقين، أما مجيئها بهذا الخطأ فهو دليل على خلل ما في هذين التوأمين، فهي تشير إلى أن أحدهما شرير وهو عيسو بينما الآخر تقي وهو يعقوب.

وعن الفقرة ٢٥/٢٧ التي تقول: "وكان عيسو يعرف الصيد إنسانَ البرية" فيرى راشي أن "الصيد" هي مهنة تتفق مع طابع عيسو وخلقة، "فهو مجال مليء بالمكر والخبث" لأن الطريقة المتبعة في صيد الكم الكبر من الحيوانات هي الخداع، أما يعقوب فهو على النقيض من عيسو، فلك لأنه رجل صدق وعدل، كما أن "عيسو يعيش في الحقل بينما يشير النص إلى أن يعقوب إنسان كامل يسكن الخيام"

وتتفق تفاسير رمبن مع ما قاله راشي، ويرى من جانبه أن الفقرة تتحدث بإيجاز عن الوليدين لكن يفهم منها أنهما سيصبحان أمتان تكرهان بعضهما بعضا وستكونان في صراع طويل وحروب دائمة، كما يتفق رمبن مع راشي أيضا فيما يتعلق بجملة "وكان عيسو إنسانا يعرف الصيد" حيث يرى أن وصف عيسو بهذا هو كناية عن أنه إنسان خبيث بطبعه.

٢ - يتحدث الإصحاح السابع والعشرين عن بلوغ إسحق سن الشيخوخة "وكلت عيناه عن النظر" لذلك فقد دعا بكره عيسو لمنحه بركة الابن الأكبر، فأمره بأن يصنع له طعاما من صيد ويأتي به لمباركته، وعندما سمعت رفقه بهذا انتظرت إلى أن خرج عيسو، وأخبرت توأمه يعقوب بالأمر ثم أمرته أن يأخذ جدي ماعز ويصنع طعاما ويسرع به إلى أبيه كي يحصل هو على البركة وحينما تنبه يعقوب لحقيقة أنه "أشعَر بينما عيسو أملس" قائلا لأمه: "ربما يجسني أبي فأجلب على نفسي لعنة لا بركة" فإذا برفقة تتغلب على هذا الأمر بأن "ألبست يعقوب ابنها الأصغر ثياب عيسو ابنها الأكبر كما ألبست يديه وملاسة عنقه جلود جدي ماعز" وأعطته الأطعمة" التي صنعتها.. فدخل يعقوب إلى أبيه وقال يا أبي فقال هاأنذا. من أنت يا بني. فقال يعقوب لأبيه أنا عيسو بكرك. قد فعلت كما كلمتني. قم اجلس وكل من صيدي لكي تباركني نفسكَ".
لكن اسحق يتوجس فيطلب من محدثه أن يقترب منه قائلا: "تقدم أجسك يا ابني" ثم يكرر سؤاله قائلا: "أأنت هو ابني عيسو أم لا. فتقدم يعقوب إلى إسحق أبيه. فجسه وقال الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو ولم يعرفه لأن اليدين كانتا مُشعرتين كيدي عيسو أخيه. فباركه." ثم يكرر إسحق السؤال على محدثه مرة ثالثة: "هل أنتَ هو ابني عيسو قال أنا هو فقال قدم لي لآكل من صيد ابني حتى تباركَكَ نفسي. فقدّم له فأكل وأحضر له خمرا فشرب. فقال له إسحق أبوه تقدم وقبلني يا ابني فتقدّم وقبله. فشم رائحةَ ثيابه وباركهُ وقال انظر رائحةُ بني كرائحة حقل قد باركه الرب" ثم بارك يعقوب محدثه، ودعا لهَ بأن يكثر الرب رزقه ويجعله سيدا على إخوته، وأن تسجد له قبائل وأن يبارك مباركوه ويلعن لاعنوه. وبهذا بارك اسحق ابنه الأصغر يعقوب بدلا من بكره عيسو دون أن يدري لمن أعطي بركته، وهو أمر لا يدركه إلا حينما يعود عيسو حاملا معه ما طلبه منه أبيه لكنهما يكشفان الحقيقة بعد فوات الأوان حيث يخبر اسحق ابنه عيسو أن ما حدث هو أمر لا يمكن الرجوع فيه.

اتجه المفسرون الثلاثة إلى تبرير موقف يعقوب ورفقة وما قاما به لدفع إسحق لمباركة يعقوب بدلا من عيسو.

فكما رأينا، تشكك إسحق فيمن يتحدث معه مقدما له الطعام، وعبر عنه بجمل عديدة، وقد فسر راشي سبب توجس إسحق بأنه يرجع إلى أسلوب يعقوب في الحوار مع أبيه، "فقد كان يعقوب

يتحدث بكياسة واحترام، ولغة رقيقة عذبة تنم عن أدبه وحسن خلقه وتوقير أبيه واحترامه، وجميعها صفات حميدة عُرفت عن يعقوب، بينما عُرف عيسو بأنه إنسان فظ، غير متحضر، غليظ القلب واللسان".

ولقد علق راشي على جملة "فذهب عيسو ليصطاد صيدا ليأتي به" قائلا: "إن الجملة تفيد أن عيسو سوف يأتي لأبيه بطعام بالسرقة والنهب، ما لم يجده بالصيد."

أما رمبن فيرى من جانبه أنه لا يجب الوقوف على ما فعلته رفقه أو تبرير ما قام به يعقوب، "بل إن ما يجب تبريره هو موقف إسحق الذي أقدم على مباركة عيسو بدلا من يعقوب." ذلك أن رمبن يرى أن الرب (يهوه) قد قدر سلفا مصير التوأمين قبل مولدهما، وأن أمر البركة كان محسوما منذ البداية لصالح يعقوب.

وخلاصة رأي رمبن في ذلك أن الفقرتين ٢٥ / ٢٢ و٢٣ تتضمنان نبوءة الرب (يهوه) لرفقة عن مصير التوأمين وقت كانت تشكو ثقل حملها "فمضت لتسأل الرب فقال لها الرب في بطنك أمتان ومن أحشائك يفترق شعبان شعب يقوى على شعب وكبير يُستَعبد لصغير" هنا يقول رمبن أن هذه النبوءة تشير إلى علو يعقوب الأصغر على أخيه عيسو الأكبر وهو ما يعني في رأيه أن البركة سوف تكون من نصيب يعقوب ولو أن إسحق قد علم بأمر هذه النبوءة ما كان قد طلب من عيسو أن يعد له طعاما لمباركته، فإسحق لا يمكن أبدا أن يعصى أمر الرب (يهوه)، ولو علم لأقدم منذ البداية على مباركة يعقوب. فهو إنسان تقي ولا يعصى أمر الرب أبدا.

وتأكيدا على رأيه، يرى رمبن أن رفقة كانت بدورها واثقة من مباركة إسحق ليعقوب لأنها واثقة من تحقيق النبوءة، أما لماذا لم تخبر رفقة زوجها بأمر هذه النبوءة فيرجع في رأيه إلى أن رفقة تلقت النبوءة بينما كانت تتجول ذات مرة، وقد خرجت دون استئذان من زوجها، لذلك فقد خشيت أن تبلغه كي لا يغضب عليهما.

وفي ختام تعليقه على هذه الفقرة يرى رمبن: أن "رفقة قد تكبدت معاناة نقل البركة من الكبير للصغير، ذلك لأن الصدق والعدل والبركة كلها من صفات الصغير، بينما الشر هو من صفات الكبير، لذلك أرسلت لاستدعاء يعقوب الصغير لتتم مهمتها.

وينتقل رمبن للتعليق على الفقرة ٢٧/ ١٢ التي تكشف عن خوف يعقوب من أن تنكشف الخدعة أمام أبيه معبرا عن ذلك بقوله "لرفقة أمه .. ربما يجسني أبي فأجلب على نفسي لعنة لا بركة"، فيقول "ليس المعنى هنا أن يتحسس اسحق جسد يعقوب كي يعرف من هو، بل المعنى المقصود هو أن يقربه إليه كي يقبله ويضع يده على رأسه مداعبا كما يفعل الآباء من الأبناء، وذلك لإظهار حبه له وعطفه وحنانه تجاهه."

٣ - لم تتوقف محاولات راشي لتبرير كل ما يصدر عن يعقوب/ الذات محاولا إبعاد أي ما ينم عن ارتكابه لأي خطأ أو أي ما يظهره في موقف سلبي.

يبدو لنا ذلك واضحا عند تعليق راشي على الحوار (٢٧/ ٢٤) الذي دار بين إسحق ويعقوب - وكان يظن أنه عيسو - فسأله كي يتأكد "هل أنت هو عيسو، " فأجاب يعقوب قائلا: "قال أنا هو".

يقول راشي: إن يعقوب بجوابه على سؤال أبيه قائلا: " أنا هو " لم يخطئ ولم يكذب، ذلك لأن يعقوب لم يرد على سؤال أبيه قائلا: " أنا عيسو "، بل "قال أنا هو"، وهو في رأيه الجواب الصحيح مفسرا ذلك بقوله: "لأنك حينما تسأل أحد هل أنت فلان فالإجابة المنطقية ستكون: "نعم أنا." "

ويتفق ابن عزرا مع راشي في نسبة الصفات الحميدة كافة ليعقوب بينما يحمل الصفات السيئة من نصيب عيسو وحده.

عبر ابن عزرا عن موقفه هذا عند تعليقه على الفقرة (٢٧/٢٧) وفيها يلتبس الأمر على إسحق ظنا منه أن محدثه هو عيسو معتقدا أنه عاد بالطعام الذي أمرة بصنعة، وقد علقت بملابسه رائحة الحقل العطرة، إذ يرى ابن عزرا أن مصدر الرائحة هو جسد يعقوب الذي تنبعث منه رائحة عطرة دليل الطُهر والنقاء.

وتعليقا على قول إسحق "الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو"، يرى كل من راشي وابن عزرا أن إسحق تأكد من أن محدثه هو عيسو بعد أن لمس يديه فوجدهما خشنتين، فالخشونة والغلظة من صفات عيسو، لكن عاد الشك إلى قلب إسحق مرة أخرى وذلك لأن صوت مُحدثه كان رقيقا لا غلظة فيه ولا فجاجة بل يفيض حبا وحنانا إذن "فالصوت صوت يعقوب".

ويضيف ابن عزرا أن إسحق لا يقصد هنا مجرد الصوت، بل هو يقصد كلام يعقوب المهذب وحديثه العذب مع أبيه.

واستمرارا في الوقوف موقف المبرر والمدافع عن الذات دائما علق راشي على الفقرة (٢٧/ ٣٠-٣٥) وفيها يكتشف إسحق أنه بارك يعقوب بدلا من عيسو ويخبره بذلك، "وعندما سمع عيسو كلام أبيه صرخ صرخة عظيمة ومرة جدا. وقال لأبيه باركني أنا أيضا يا أبي. فقال جاء أخوك بمكر وأخذ بركتك"

هنا انبرى راشي مدافعا عن الذات/ يعقوب مبررا ما قالته الذات الأكبر/ إسحق، فيرى أن كلمة "بمكر" التي جاءت في وصف أسحق لما قام به يعقوب تعني هنا بـ "حكمة."

لم يكتف راشي بما قدمه من مبررات لنقل بركة الابن الأكبر ليعقوب بدلا من عيسو، ويبدو أنه رأى أنها لا تكفي لإقناع القارئ، فأراد أن يخرس الأفواه حول هذه النقطة مقدما حلا نهائيا لهذه المعضلة. يرى راشي أنه على الرغم من أن عيسو قد ولد أولا فإن يعقوب هو بكر إبراهيم، ويشرح ذلك بقوله: "من المعروف أن المرء لو وضع شيئين في وعاء واحد وأراد استخراجهما، فسوف يبدأ باستخراج الشيء الثاني أولا، ثم يقوم بعد ذلك بإخراج الشيء الأول، وبناء على هذا فإن نطفة يعقوب هي النطفة الأولى التي وُضعت في رحم رفقة ثم تبعها نطفة عيسو، وبالتالي فإنه في لحظة الولادة خرج عيسو أولا ثم أتي يعقوب بعده" من هنا توصل راشي إلى حل المشكلة وأثبت بعبقرية خاصة أن يعقوب هو البكر.

٤ ـ ويستمر موقف العداء من قبل التفاسير لكل ما يفعله عيسو، وهو ما يتضح من تعليق راشي على الفقرة ٢٨/٨ـ٩ : التي تشير إلى أن عيسو قد علم من أبيه أن بنات كنعان سيئات الخلق شريرات الطبع فلم يتزوج منهم، "فذهب إلى إسماعيل وتزوج بابنته محلة."

علق راشي على هذه الفقرة قائلا: إن عيسو "وقع بهذه الزيجة في خطأ كبير، وأضاف خطأ آخر لأخطائه الكثيرة."

ويتفق رمبن مع راشي، ويضيف قائلا: "أن زواج عيسو من ابنة إسماعيل لا يعني أنه حقق رغبة أبيه في الزواج من فتاة صالحة، بل قد أخطأ عيسو وسار وراء شهواته بهذا العمل."

٥ ـ يتحدث الإصحاحان الثاني والثلاثون والثالث والثلاثون عن عودة يعقوب إلى أرض كنعان بعد أن أمضى فترة في آرام النهرين تزوج فيها من ليئة وراحيل وجاريتهما زلفة وبلهة وأنجب أبناءه الاثني عشر وابنته الوحيدة دينا، ثم يخبرنا النص أن يعقوب "أرسل رسلا إلى عيسو أخيه وأمرهم قائلا هكذا تقولون لسيدي عيسو هكذا قال عبدك يعقوب تغربت عند لابان ولبثت إلى الآن، وقد صار لي بقر وحمير وغنم وعبيد وإماء، وأرسلت لأخبر سيدي لكي أجد نعمة في عينيك".

ويكشف النص عن توجس يعقوب من هذا اللقاء حيث إنه اللقاء الأول بينهما بعد ما كان من أمر بركة البكورية، لذلك فقد أمر يعقوب عبيده بإعداد هدايا لعيسو من صنوف أغنام ومواشي مختلفة وأمر رئيس عبيده قائلا: "إذا صادفك عيسو أخي وسألك قائلا لمن أنت وإلى أين أنت ذاهب ولمن هذا الذي قدامك قل له لعبدك يعقوب، هو هدية مُرسلة لسيدي عيسو. وها هو أيضا وراءنا" وكرر يعقوب هذا الكلام مرة أخرى على جميع عبيده قائلا: "بمثل هذا الكلام تكلمون عيسو حسبما تجدونه وتقولون هو ذا عبدك يعقوب وراءنا، لأنه قال استعطف وجهه بالهدايا السائرة أمامي..".

٦ ـ يصف الإصحاح الثالث والثلاثون لقاء الأخوين فنعرف منه أن يعقوب تقدم الجميع نحو عيسو "فاجتاز أمامهم وسجد إلى الأرض سبع مرات حتى اقترب إلى أخيه. فركض عيسو للقائه وعانقه ووقع على عنقه وقبله وبكى" ثم سأل عمن بصحبة أخيه فأجابه يعقوب قائلا بأنهم: "الأولاد الذين أنعم الله بهم على عبدك، فاقتربت الجاريتان هما وأولادهما وسجدتا، ثم اقتربت ليئة وأولادها وسجدوا. بعد ذلك اقترب يوسف وراحيل وسجدا" وينتهي هذا اللقاء بقبول عيسو هدية أخيه بعد طول إلحاح، فيطلب عيسو من أخيه البقاء معه إلا أن يعقوب يصر على الرحيل مخاطبا عيسو بقوله: "ليجتز سيدي أمام عبده وأنا أستاق على مهلي في إثر الأملاك التي أمامي وفي إثر الأولاد حتى أجيء إلى سيدي إلى سعير" فرجع عيسو إلى طريقه إلى سعير أما يعقوب ومن معه فأكملا طريقهما ووصلوا سالمين إلى مدينة شكيم.

يتضح من الملخص السابق أن يعقوب كان يتوجس من أخيه خشية أن ينتقم منه، بينما أقبل عيسو عليه بود فقبله ناسيا ما كان من أمر البركة التي فرقت بينهما، لكن التفاسير لا تتوقف عند هذا الموقف الإيجابي الذي يبديه الآخر نحو الذات، فهي تتجاهله كعهدها دائما، بل تتخذ موقف المبرر لأي مما يدين الذات، أو ما يظهرها في موقف أقل من الآخر.

فراشـي يهمـل تفـسير جميع الفقرات التي ينادي بها يعقوب أخيه عيسو بـ "سيدي" أو يعبر عن نفسه أمامه بأنه "عبدا له".

بينما يفـسر ابـن عـزرا نـداء يعقوب لعيسو بـ "يا سيدي" بأن بما أوضحناه في الملخص السالف قـائلا: إن "النص ينقل قول يعقوب للعبيد كما هو، فالمقصود هو أن يعقوب يأمر العبيد بأن يقولوا: "يا سيدي" حينما يخاطبون عيسو فهو مجرد أمر لعبيده كي يقولوا على لسانه أنه سيدهم."

أمـا رمبن فيقول إن يعقوب ينادي عيسو على هذا النحو لأن يعقوب الأصغر، المهذب والوديع، ولذلك يتحدث مع أخيه الأكبر باحترام.

٧ـ يـستمر الموقـف العدائـي مـن جانـب التفاسـير لعيسو إلى ما بعد افتراقه عن يعقوب. فكما رأينا، تـتحدث الفقرات (٣٣ / ١-٤) عن تقدم زوجات يعقوب مع أولادهن تباعا ليسجدوا جميعا أمام عيـسو وفي جميع الحالات كانت الزوجة تتقدم أولا ثم يتبعها أبناؤها، لكن حينما أتي دور راحيل تقدم يوسف أمه راحيل.

جـاء تعليـق راشـي علـى هـذا بـأن تخيل حوارا داخليا على لسان يوسف قبل أن يأتي دوره وأمه قائلا: "إن أمي جميلة ولو أنها تقدمت هي قبلي، سينظر إليها هذا الشرير، وربما تعلق بجمالها، لذلك سـأقف أمام أمي لأحميها منه."

تـشير الفقـرة (٣٢/ ٤) إلى رسـالة يعقـوب لأخـيه عيـسو والـتي يحملها له عبيده قائلا: "هكذا تقولـون لـسيدي عيسو هكذا قال عبدك يعقوب. تغربت عند لابان ولبثت إلى الآن"، وهو ما يعني أنه ترك أرض كنعان وعاش لفترة خارجها.

علـق راشـي علـى هـذه الفقـرة محـاولا تبريـر هجـرة يعقـوب لأرض كنعان و "تغربه" في أرض الـرافدين، حيث أقام مع خاله الذي كان يعبد الأوثان (٣٣ / ٢٦– ٣٩)، وحاول راشي في تعليقه هذا إبعاد ظن القارئ عما قد يجول بخاطره من أن يكون يعقوب قد شارك خاله وقومه ـ بما في ذلك ابنتا خاله وجاريـتاهما اللاتـي أصـبحن زوجاتـه ـ عـبادة الأصنام، فسعى راشي إلى تحويل هذه الغربة إلى عنصر إيجابـي، لـذلك جـاء تفسيره لكلمـة (גרתי ـ جرتـي) العبرية التي تعني (تغربت) تفسيرا يعتمد على حـساب القـيمة العدديـة لأحرف الجملة ـ الذي يُعرف بتفسير الجُمّل ـ وبالعبرية بـ "الجيماتريا ـ أي أن قـيمة حـرف الجـيم العـبري (ג) هي ٣، وقيمة حرف الراء العبري (ר) هي ٢٠٠، وقيمة حرف التاء العـبري (ת) هي ٤٠٠ أما قيمة حرف الياء العبري فهي (י) ١٠، ويجمع هذه الأعداد معا تصبح القيمة العدديـة لكلمـة (גרתי ـ جرتـي) هو العدد ٦١٣ وهو عدد ذو دلالة خاصة في اليهودية حيث يدل على عـدد وصـايا التوراة الإيجابية "افعل" والوصايا السلبية "لا يفعل"، وهنا يقول راشي إن الكلمة تعني أن يعقـوب لـم يعـبد الأوثـان أثـناء تلك الفترة التي كان فيها مغتربا في أرض كنعان، بل "إنه قد حافظ على وصايا التوراة التي يبلغ عددها ٦١٣ وصية."

رفقة وراحيل: آخر في وضع الذات

رفقة هي "بنت بتوئيل ابن ملكة الذي ولدته لناحور" (تكوين ٢٤/ ٢٤)، ويعرفها السفر في موضع آخر بأنها "بنت بتوئيل الآرامي أخت لابان الآرامي من فدان آرام" (٢٥ / ٢٠)، وقد أرسل إبراهيم عبده إلى آرام النهرين حيث يعيش أخوه هاران كي يتخذ من بناته زوجة لابنه اسحق. تعد رفقة إذن في عداد الآخر، فهي لا تنتمي إلى جماعة الذات، وتحتل موقعا مشابها لموقع لوط من الذات، كما أنها أيضا في موقع أبعد كثيرا من الذات إذا ما قُورِنت بكل من عيسو، بكر إسحق ورفقة وتوأم يعقوب.

وقد لاحظنا أن نص سفر التكوين (٢٧ / ٥-١٣) قد أشار إلى دورها في حث يعقوب بكافة الوسائل وتمهيد الطريق أمامه لأخذ بركة إسحق بدلا من أخيه عيسو دون تعليق أو توضيح سبب ما أقدمت عليه، ومع ذلك فقد تعاملت التفاسير مع رفقة بالنهج نفسه التي تتعامل به مع الذات، فأخذت تلتمس لها الأعذار وتبرر موقفها من بركة إسحق كما رأينا.

إضافة إلى ما سبق فقد وقف راشي موقف المدافع عن رفقة بمجرد أن قدمها النص وهو ما يتضح من تعليقه على تعريف الفقرة ٢٥/ ٢٠ لرفقة بأنها "بنت بتوئيل الآرامي أخت لابان الآرامي من فدان أرام" قائلا: "لقد أورد النص هذه الجملة بعد أن أشار إلى أن رفقة قد أصبحت زوجة إسحق، وذلك كي يؤكد على أنها ابنة شرير وأخت من هو أكثر منه شرا، لكنها لم تتعلم من أعمالهم الشريرة"

وتكرر الوضع نفسه مع راحيل زوجة يعقوب. فراحيل هي ابنة لابان أخو رفقة الذي كان يقيم في فدان بآرام النهرين، هي إذن ليست من جماعة الذات، بل هي آخر حيث ينطبق عليها ما ينطبق على كل من لوط ورفقة بالمعنى الذي يحدده النص، ومع ذلك فقد أخذت للتفاسير من راحيل الموقف نفسه الذي اتخذته من رفقة. إذ تخبرنا الفقرة (٣١ / ١٩ و ٣٣- ٣٥) أنه عند رحيل يعقوب مع زوجاته الأربع (ليئة وراحيل وجاريتيهما) قامت راحيل بسرقة أصنام أبيها "ووضعتها في حداجة الجمل وجلست عليها".

تبرر التفاسير موقف راحيل من سرقة أصنام أبيها محاولة إبعاد اتهامها بالسرقة وعبادة الأصنام عنها، بل سعت التفاسير إلى اعتبار ما قامت به راحيل عملا إيجابيا لا سلبيا.

يقول راشي إن راحيل قد فعلت هذا "كي تبعد أباها عن عبادة الأصنام". بينما رأى ابن عزرا أن لابان أبا راحيل "كان وثنيا يعبد الأصنام، كما كان يستخدمها في التنجيم ومعرفة الغيب، وقد أخذت راحيل هذه الأصنام كي تمنع أباها من عبادتها" ويضيف راشي سببا آخر إلى ذلك قائلا: "لكن لماذا لم تكتف راحيل بإخفاء الأصنام كي تحقق هذا الهدف؟ لقد أخذت راحيل الأصنام معها لأنها لو أبقتها مع أبيها لكان قد استخدمها في معرفة الطالع والكشف عن الطريق الذي سلكه يعقوب بأسرته وعشيرته هربا منه، فيعرف طريقهم ويتتبعهم لاحقا بهم ويمنعهم من الرحيل"، وبهذا ترى التفاسير أن راحيل قد أنقذت أباها وعشيرتها كلها من تبعات عبادة الأصنام ويؤيد رمبن هذا التفسير بدوره مؤكدا أن لابان ساحر ومنجم يقيم في أرض كل سكانها من السحرة والمنجمين."

خلاصة الدراسة ونتائجها

١ - تنوع الآخر

لاحظنا أن الآخر في الفترة موضوع الدراسة يتصف بكونه آخر شديد التنوع، فهو قد يكون آخر مسالما كلوط، لا نجد ثمة صراع مباشر مع الذات، وقد كان هذا الآخر شريكا في رحلة الهجرة من أور الكلدانيين، لكن بدأت أولى مراحل تخصيص الذات/ إبراهيم في السفر بظهور الرب (يهوه) ووعده أن يجعله أمة كبيرة . . ، ويلاحظ أن التفاسير وقفت من الآخر هنا موقفا سلبيا يتناسب مع ما هو وارد في النص، مع محاولات أخرى من جانبها لتهميش هذا الآخر وتأكيد استبعاده عن طريق الذات.

وقد يكون الآخر عدو للذات كهاجر مقابل سارة، وإسماعيل مقابل إسحق، وعيسو مقابل يعقوب. والملاحظ أن النص يشير إلى حالة العداء منذ اللحظة الأولى، وهو ما التفت أثره التفاسير، وقامت من جانبها بإظهار المزيد من الفصل، وإبراز العداء بين الطرفين، مع التأكيد على خصوصية الذات وشرعية حقوقه.

وإلى جانب أن السمة الغالبة هي وجود ذات وآخر مفرد إلا أننا نجد حالات من الآخر الجمع مقابل الذات للفرد وهو ما لاحظناه في مقابلة النص الذات المفرد / إبراهيم مقابل الآخر الجمع / وهم جماعة المصريين، وكذلك الذات المفرد / سارة مقابل الآخر الجمع / وهن المصريات، وفي كل الحالات كانت التفاسير تؤكد تفوق الذات على الآخر.

٢ - يلاحظ أن التفاسير سعت سعيا حسيسا للتأكيد على ما هو وارد في النص من تخصيص الرواية للذات واستبعاد الآخر، وهو ما شاع عند تفسير جميع الفقرات التي تتناول هذه النقطة، كما أسهبت التفاسير أيضا في تأكيد هذا الاستبعاد بأدلة خارج النص، وإن كنا اكتفينا هنا بالإشارة إلى القليل منها اختصارا.

٣ ـ أظهرت التفاسير ضروبا مختلفة عند التعامل مع البعض من الآخر، وتوقف ذلك على موقع هذا الآخر من الذات.

فعلى الرغم من أن رفقة توضع في عداد الآخر حيث إنها لا تنتمي إلى جماعة الذات التي حرص النص على حصرها تدريجيا في يعقوب وأبنائه، ذلك أن رفقة هي "بنت بتوئيل ابن ملكة الذي ولدته لناحور" (تكوين ٢٤/ ٢٤) كما أشرنا في حينه، وهي بهذا تحتل موقعا مشابها لموقع لوط من الذات، وقد أعتبر لوط آخر وتم استبعاده منذ اللحظة الأولى، كما أنها أيضا في موقع أبعد كثيرا من الذات إذا ما قورنت بعيسو، بكر إسحق ورفقة وتوأم يعقوب. وينطبق الشيء نفسه على راحيل، فهي ليست من الذاتَ، بل هي ابنة خال يعقوب وكانت تقيم في أرام النهرين.

وقد لاحظنا أن النص قدم كلا من رفقة وراحيل بحيادية واضحة، فأشار إلى ما قامت به رفقة في حث يعقوب بكافة الوسائل وتمهيد الطريق أمامه لأخذ بركة إسحق بدلا من أخيه عيسو، كما أشار إلى ما قامت به راحيل من سرقة أصنام أبيها، ومع ذلك فقد تعاملت التفاسير مع الحالتين بنفس ما تتعامل به مع الذات، فأخذت تبرر ما قامت به رفقة من أجل إعطاء البركة ليعقوب، وهو الوضع نفسه الذي

تعاملت به مع راحيل في تبرير سرقة أصنام أبيها محاولة إبعاد تهمتي السرقة وعبادة الأصنام عنها، بل وسعت إلى اعتباره عملا إيجابيا لا سلبيا.

٤ – رغم انتماء المفسرين الثلاثة موضوع الدراسة إلى بيئات ثقافية متعددة وظهور تفاسيرهم في فترات تاريخية مختلفة، إلى جانب نهجهم مناهج متباينة في التفسير، إلا فإنهما أجمعوا على الوقوف موقفه العداء والكراهية من الآخر، وهو ما ظهر جليا في تفاسيرهم وعبروا عنه بوسائل وطرق متنوعة منها:

* تصمت التفاسير أو تتجاهل عن عمد تفسير الفقرات التي يظهر فيها الآخر في وضع إيجابي، أو تلك التي تتضمن الاعتراف بحق ما من حقوقه أو الاعتراف بتفوقه، وذلك إلى جانب ما يماثلها من فقرات تشير أن الآخر يتبوأ مكانة أفضل من الذات.

* تسعى التفاسير بكافة جهودها إلى تبرير مواقف الذات السلبية، أو ما تقترفه من أعمال عدائية تجاه الآخر، وقد انتهجت في سبيل ذلك طرقا مختلفة كقلب الحقائق، ومحاولة التماس الأعذار وتقديم كافة المبررات التي تبعد الشك عن الذات بل وتبرئها.

* يتضح أن هناك ثباتا في موقف التفاسير من الآخر مثل احتقار الآخر وتحقيره وإظهاره في صورة أقل من الذات، إلى جانب وصفه دائما بصفات سلبية كالخبث والمكر والشر، بينما تنسب الصفات الإيجابية كافة إلى الذات كالطيبة والكرم والحكمة.

محتويات الجزء الثالث

شركة مطابع المدينة ش.م.م
ت : ٥٢١٨١٦١ - ٥٢١٨١٦٢